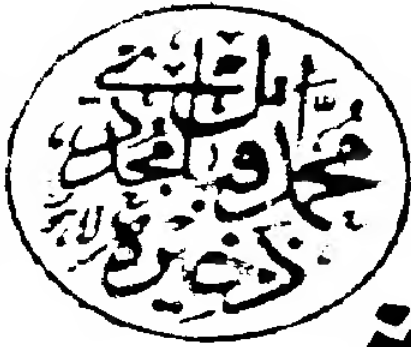


# مزین لغواتی



شرح اُردو

## أصول اللغواتی

مؤلفہ

ولانا حکیم نجم الغنی خان صاحب رام پوری

الناسخ

میر محمد کتب خانہ آرام باغ، کراچی

138260



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

# مؤلف مزمل الغواشی

مولانا نجم الغنی خان

مولانا نجم الغنی کے جدِ امجد مولانا محمد سعید خاں امام الہند شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے شاگردوں میں سے تھے اور تمام علوم منذ اولہ کا شاہ صاحب ہی سے اکتساب کیا، شاہ صاحب کو محمد سعید خاں سے بہت پیار تھا جب شاہ ولی اللہ نے حج کے لئے سفر اختیار کیا تو مولانا محمد سعید خاں بھی ساتھ تھے حج سے واپسی کے بعد بھی محمد سعید خاں شاہ صاحب کی خدمت میں رہے شاہ صاحب کے وصال کے بعد بریلی آگئے اور وہیں انتقال فرمایا۔ مولانا سعید خاں کے پانچ فرزند تھے۔ ان میں مولانا عبد الرحمن ظاہری اور باطنی علوم سے آراستہ تھے جنہوں نے رام پور میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ شاہ عبد العزیز محدث دہلوی جب مولانا عبد الرحمن کو خط لکھتے تو "فضائل معاب" لکھتے، مولانا عبد الرحمن کے فرزند مولانا عبد العلی خاں تھے ان کے فرزند مولانا عبد الغنی تھے ان کے مولانا نجم الغنی تھے۔

مولانا نجم الغنی خان ۱۰ ربیع الاول ۱۲۷۶ھ ۱۸ اکتوبر ۱۸۵۹ء کو رام پور میں پیدا ہوئے مولانا عبد الغنی خان نے اپنے بیٹے کی تعلیم و تربیت پر انتہائی توجہ دی کیونکہ نجم الغنی اکلوتے بیٹے تھے مولانا کے والد ملازمت کے سلسلے میں ۱۸۶۳ء میں اودھے پور چلے گئے، مولانا اُس وقت چار سال کے تھے، اودھے پور ہی میں تعلیم کا سلسلہ شروع ہوا۔ اور عربی فارسی کی ابتدائی کتابیں اپنے والد سے پڑھیں۔ ۱۳۱ھ میں رام پور واپس آگئے، باقی تعلیم رام پور میں مکمل کی، فلسفہ اور علم الکلام کا خاصہ ذوق تھا۔ قدیم فلسفہ مولانا عبد الحق خیر آبادی سے پڑھا۔ عربی ادب مولانا طیب کی سے اور باقی علوم مولانا حفیظ اللہ سے پڑھے، ان دنوں سرکاری نوکری بھی ایک اعزاز ہوتا تھا اس کے لئے سند لینا لازمی تھی۔ اس طرح رام پور کے مدرسہ عالیہ سے درس نظامی کا امتحان درجہ اول میں پاس کیا۔ ان دنوں حکیم محمد عظیم خاں علی طور پر طب میں بلند مقام رکھتے تھے اور کئی ضخیم کتابوں کے مصنف تھے، حکیم عظیم خاں مولانا نجم الغنی کے ماموں بھی لگتے تھے، مولانا نے اپنے ماموں سے طب

کا علم حاصل کیا اور حکم سے بھی طب پڑھی، مولانا نجم الغنی کی فطرت میں ذوق مطالعہ کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا کسی بھی علم کی کتاب پر نظر پڑتی بغیر مطالعہ کئے نہ چھوڑتے، پروفیسر ایوب قادری لکھتے ہیں "کہ ایک مرتبہ رات کو مطالعہ کے دوران چراغ کی لٹوسے مولانا کی سیکڑی کو آگ لگ گئی، علمی ذوق کا یہ حال تھا کہ "رام پور میں ایک طبیب کے یہاں پڑھنے جایا کرتے تھے ان کا مکان مولانا نجم الغنی کے گھر سے کافی فاصلے پر تھا، ایک روز جب کہ موسلا دھار بارش ہو رہی تھی وہ پڑھنے کے لئے گئے استاد نے کہہ دیا کہ ابھی بارش ہو رہی ہے سہ پہر آنا، مولانا بھیسکتے ہوئے واپس چلے گئے، اتفاق سے اس روز بارش نہیں تھی۔ سہ پہر کو بھیسکتے بھل گئے استاد کے یہاں پہنچے، استاد مولانا کے ذوق علم سے بہت متاثر ہوئے اور اپنے تساہل کی مدافعی چاہی کون جانتا تھا یہ ذوق کیا رنگ لائے گا۔ منزل کی طرف بڑھنے والے نو بہت ہوتے ہیں مگر منزل کو بہت کم پانے والے خوش قسمت لوگ ہوتے ہیں ان خوش قسمتوں میں ایک مولانا کی ذات بھی تھی، جس نے منزل کو جالیا۔

منزل کا سفر طب سے شروع ہوا مولانا نجم الغنی نے تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد رامپور میں مطب شروع کیا اور تصنیف کے لئے قلم بھی مٹھا، لیکن اودھے پور سے مولانا کو بلاوا آیا اور سال ۱۹۱۶ء میں اودھے پور کے اسکول میں بحیثیت صدر مولوی کے متعین ہوئے لیکن جس قلم کو مٹھا تھا اسے ہاتھ سے گرنے نہ دیا اس طرح مولانا نجم الغنی بحیثیت ایک مصنف کے ابھرتی ہوئی شخصیت کے نظر آتے لگے اودھے پور میں سروس ختم کر کے سال ۱۹۲۲ء کو رام پور آگئے۔ اس دوران کئی کتابیں تصنیف کیں اور مقبول ہوئیں رامپور ریاست کی طرف سے ملازمت کے دوران پچاس روپیہ وظیفہ ملتا رہا جب رام پور آگئے تو سو روپیہ ہو گیا اور کتابیں پیچھا نہیں چھوڑتی تھیں۔ وہی قلم چل رہی تھی مذہب اور تاریخی کتابیں لکھی جا رہی تھیں اور شائع ہو رہی تھیں اخبار الصنادید شائع ہوئی تو ۱۹۱۵ء میں علامہ اقبال کو بھی ایک نسخہ ارسال کیا جس کا مطالعہ کرنے کے بعد علامہ اقبال نے تحسین و داد کا خط ارسال کیا۔ خط کا آخری فقرہ یہ تھا "بحیثیت مجموعی آپ کی تصنیف تاریخ کا عمدہ نمونہ ہے" اپنے دور کے جید عالم و مصنف مولانا نجم الغنی سے ملنے کے جاتے تھے لیکن مولانا کی سادگی اور سادہ مزاجی دیکھ کر حیران رہ جاتے تھے، مولانا کے قرب و جوار میں رہنے والوں کو مولانا



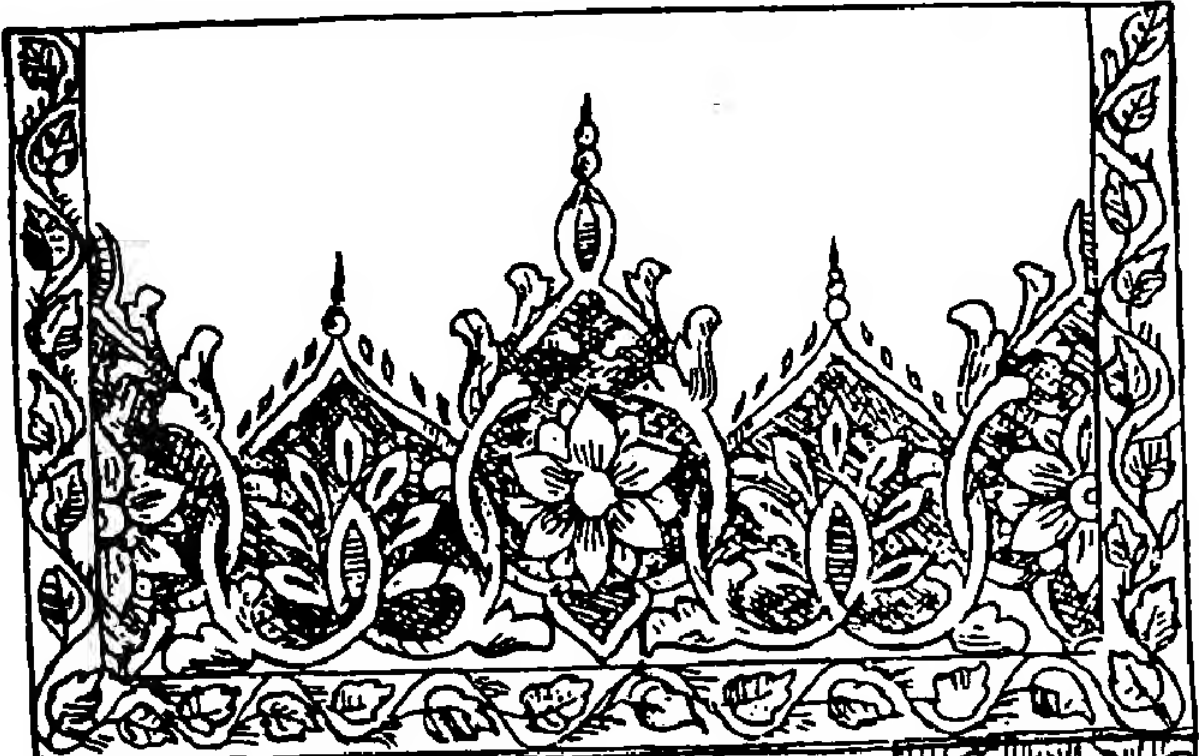
کی شخصیت کے بارے میں اُس وقت علم ہوا جب خواجہ حسن نظامی، مولانا عبدالحمید شہر، حبیب الرحمن خان شروانی اور مولانا شبلی نعمانی جیسے عالم و ادیب ملنے کے لئے آئے لگے۔

غرض مولانا نجم الغنی اپنے دور کی جامع شخصیت تھی، علم طب، علم عروض، علم کلام، علم عقائد، علم بلاغت، اصول فقہ، مذاہب عالم اور مذاہب اسلام کی تاریخ، تاریخ و فلسفہ گویا علوم کا دائرہ المعارف تھے، اور ان کی سب پرانی تصنیفات موجود ہیں (۱) مذاہب اسلام (۲) عقود الجواہر فی احوال البواہر (۳) سلک الجواہر فی احوال البواہر (۴) اخبار الصنادید و جلد (۵) کا نامہ راجپوتانہ (۶) وقائع راجستان (۷) تاریخ راجپوتانہ (۸) ہنج الادب (۹) منتہی القواعد عرف قواعد حامدی (۱۰) شرح نکتہ عبدالواسع ہانسوی (۱۱) بحر الفصاحت (۱۲) مفتاح البلاغت (۱۳) خواص ادویہ نین جلد (۱۴) خزینۃ الادویہ چار جلد (۱۵) خزائن الادویہ ۸ جلد (۱۶) قرابادین نجم الغنی (۱۷) القول الفصیل فی شرح الطہر المتخلل (۱۸) مختصر الاصول (۱۹) مزیل الغواشی اصول شاشی کی شرح (۲۰) تعلیم الایمان فقہ اکر کی شرح (۲۱) تذکرۃ السلوک (۲۲) شرح سراجی (۲۳) معیار الافکار (۲۴) شرح چہل کاف (۲۵) مفتاح المطالب (۲۶) تاریخ ریاست حیدرآباد (۲۷) مختصر تاریخ رام پور (۲۸) تسہیل اللغات (۲۹) تاریخ اودھے پور (۳۰) تاریخ اودھ ۵ جلد۔

یہ تھی مولانا نجم الغنی خان کی تصنیفات کی فہرست، قارئین کو اس بات کا بخوبی علم ہو گیا ہوگا کہ مولانا کا علمی مقام کیا ہے مولانا نے علمی خدمات سر انجام دیتے ہوئے ۳ جون اور یکم جولائی ۱۹۲۲ء کی درمیانی شب کو رام پور میں وفات پائی اور وہیں شاہ درگاہی کے قبرستان میں دفن ہوئے۔ انارشہ وانا الیہ راجعون۔

میر محمد کتب خانہ نے اس سے پہلے بھی بے شمار دینی کتب اپنے روایتی حسن طباعت کے مطابق شائع کی ہیں۔ مزیل الغواشی شرح اصول الشاشی اصول فقہ پر معیاری درسی کتاب ہے۔ جس کی نثر برسوں سے نایاب تھی جسے علماء اکرام اور طالب علموں کی ضرورت کو مد نظر رکھتے ہوئے اب دوبارہ صحت کے ساتھ عمدہ کاغذ پر طبع کی ہے۔

خادم میر محمد



## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

حمد و لغت کے بعد احقر اعباد محمد نجم القنی متوطن رام پور قسمت روڈ میلکھنڈا ابن مولوی محمد عبدالغنی خان  
 ابن مولوی محمد عبدالعلی خان ابن مولوی محمد عبدالرحمن خان ابن مولانا حاجی محمد سعید خان شاگرد  
 حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی برادران دینی کی خدمت میں عرض کرتا ہے کہ بعض شائقین  
 نے مجھ سے باصرہ لکھا کہ رسالہ اصول شاشی کی اگر شرح اردو میں لکھ دے تو کم مایہ اور کم استعداد  
 لوگوں کو بھی علم اصول فقہ کے مسائل اور باریکیوں کے حاصل کرنے کا موقع مل جائے اس لیے  
 یہ خاکسار رسالہ مذکور کی شرح زبان اردو میں لکھتا ہے اور نام اسکا مزمل الفواشی رکھتا ہے  
 ہر مسئلے کے بیان میں سب سے اوسع نہایت توضیح کی جائے گی اختصار نقل یا طول عمل سے اسکو  
 پاک صاف رکھا جائے گا اور جو کچھ میں اس میں لکھوں نگادہ اصول فقہ اور فقہ کی معتبر کتابوں سے  
 اقتباس کیا جائے گا اور اپنی دانست میں مسائل کو آسانی کے ساتھ بیان کرنے میں کوئی دقیقہ  
 نہ چھوڑا جائے گا اللہ تعالیٰ اسکو خاص و عام میں قبولیت بخشے اور میرے لیے باقیات صالحات میں  
 کرے واضح رہے کہ مصنف اصول شاشی نے کتاب میں اپنا نام نہیں لکھا شارحین نے بھی  
 مصنف کے متعلق کوئی تصریح نہیں کی یہ کتاب متعدد مطابع میں طبع ہوئی ہے آخر میں سلامہ

نظام الدین الشاشی مصنف کا نام قرار دیا ہے، فہرست کتب خانہ آصفیہ (ریاست حیدرآباد دکن) میں ایک قلمی نسخہ موجود ہے مگر مصنف کا خانہ خالی چھوڑا گیا ہے محبوب الالباب فی تعریف الکتب والکتاب فہرست پٹنہ میں اس کا کوئی نسخہ قلمی یا مطبوعہ نہیں ہے، فہرست حدیوہ مصر میں اصول الشاشی مطبوعہ ہند ۱۸۹۱ء کے تحت میں اسحاق بن ابراہیم الشاشی السمرقندی متوفی ۳۱۰ھ مصنف کا نام لکھا ہے حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں اس کتاب کو کتاب الکسین کے نام سے لکھا ہے وجہ تسمیہ یہ بیان کی ہے کہ اسکی تصنیف کے وقت مصنف کی عمر پچاس سال کی تھی اور مصنف کا نام نظام الدین شاشی تھریر کیا ہو۔ اکتفای القواعد بما ہو مطبوعہ میں اصول الفقہ کے تحت میں لکھتے ہیں الشاشی املقب بالفعال المتوفی ۳۱۰ھ ہجری مطابق ۹۲۱ء لیکن یہ کتاب اصول شاشی کے علاوہ ہے اور مصنف بھی اور میں اس لیے کہ فقال شافعی للذہب بن اور اصول الشاشی حنفی مذہب کے مطابق تالیف ہوئی ہے مصنف بھی اسکے اسی مذہب کے ہیں شاشی کے متعلق دائرۃ المعارف اور دوسری کتب لغات میں لکھا ہے کہ ایک شہر کا نام ہو جو ماوراء النہر کے متعلق سے ہے اگر مطبع پنجابی کی تحریر اور صاحب کشف الغنوں کی تحقیق قابل رونق سمجھی جائے تو مصنف کا نام علامہ نظام الدین کہنا تو بے موقع نہوگا مگر غیر مشاہیر علماء میں انکو ماننا بڑے گا اس لیے کہ اکثر کتب تواریخ کے اوراق الٹ پلٹ کرنے سے بھی اس نام کے مؤلف کا پتا نہیں ملتا خلاصہ یہ ہے کہ جہاں تک جستجو و تلاش کی گئی اصول الشاشی کے مؤلف کا صحیح نام اور مفصل ترجمہ دستیاب نہیں ہوا مصنف کہتے ہیں

الحمد لله الذی اعلیٰ منزلة المؤمنین بکرم خطابہ ورفعة درجۃ العلمین بجمانی کتابہ ذمیر

المستنبطین منهم بزمید الاصابة وتوابہ والصلوة علی النبی واصحابہ والسلام علی ابی حنیفة

دنیاے علمی میں کوئی ایسا شخص نہوگا جو امام ابو حنیفہ کے فضائل اور علمی کارناموں سے واقف

اور ان کا اعتراف نہوگا۔ مگر بعض محدثین نہایت نامنصفی سے ان پر جرح کرنے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ

حدیث میں نہایت ضعیف تھے اور یہ نہایت سخت شناعیت ہے جو ایسے امام حق کی طرف منسوب کی گئی ہے

یہ لوگ ان کا ضعیف الحدیث ہونا کسی دلیل سے ثابت نہ کر سکے کسی یہ کہتے ہیں کہ ان کو فقہ میں نہایت

انتقال تھا اس لیے حدیث میں ضعیف رہے مگر یہ کتنی کمزور دلیل ہے اس لیے کہ جو شخص اعلیٰ درجہ کا فقیہ ہوگا

وہ اخذ حدیث میں بھی دوسروں سے کامل ہو گا۔ کبھی یوں کہتے ہیں کہ ائمہ حدیث سے نہیں ملنے پائے تھے جو کچھ انھوں نے حاصل کیا عبادتِ صالحہ کیا اور یہ قول بھی باطل ہے اس لیے کہ انھوں نے بہت سے ائمہ سے روایت کی ہے جیسے امام محمد باقر اور اعش وغیرہ حالانکہ تاؤ کا وہ پایہ ہے کہ صرف ان ہی سے حاصل کرنا دوسروں سے روایت کرنے سے بے پروا کرتا ہے اور فقہائے حنفیہ امام کی روایت بہت سے صحابہ سے ثابت کرتے ہیں اگرچہ اہل حدیث کے طریقے میں وہ ثابت نہیں مگر محققین کا اسی اتفاق ہے کہ امام نے چار صحابہ پر جو پایا ہے اور اس قول سے اکثر اہل حدیث نے بھی اتفاق کیا ہے (۱) انقی بن مالک بصرے میں (۲) عبد اللہ بن ابی اونی بن علقمہ کوفہ میں (۳) مسلم بن سید ساعدی مدینہ میں (۴) ابو طفیل عامر بن داود مکتے میں۔ منکرین کہتے ہیں کہ ان کے زمانے میں یہ چار صحابی ضرور تھے مگر ملاقات اور روایت ثابت نہیں اور یہ ان کا محض تعصب اور عناد ہے۔ کبھی یوں کہتے ہیں کہ دورائے اور قیاس سے بہ نسبت حدیث کے زیادہ کام رکھتے تھے اور حدیث کو چھوڑ کر رائے پر چلنے لگے حالانکہ امام نے کبھی قیاس کے مقابلے میں حدیث کو ترک نہیں کیا۔ امام جعفر صادقؑ نے بند متصل نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ ہم اخذ کرتے ہیں اول کتاب اللہ سے پھر سنت رسول اللہؐ سے پھر قضایا سے صحابہ سے اور ہم اسی پر عمل کرتے ہیں جس پر صحابہ کا اتفاق ہوتا ہے اور جس میں صحابہ کا اختلاف ہوتا ہے اسکو اور سطلے پر قیاس کرتے ہیں۔ صراطِ مستقیم میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے اصحاب متفق ہیں کہ حدیث گو اسناد اسکی ضعیف ہو قیاس و اجتہاد سے ادلی و مقدم ہے علامہ رکفوی کہتے ہیں کہ اگرچہ بعض محدثین امام کے تابعی ہونے کو نہیں مانتے لیکن اُنکے تابعی ہونے میں کوئی شبہ نہیں امام ابو حنیفہؒ کا مذہب امام احمدؒ کے بالکل موافق ہے جس کی بنا حدیث پر ہے لیکن تھوڑا سا فرق ہے اور امام شافعیؒ کا زیادہ تر مذہب امام احمدؒ کے مخالف ہے حالانکہ امام شافعیؒ کو محدثین نے قبول کر لیا ہے ایک توجیہ سطلے اصول مسائل سے ایسے ہیں کہ ان میں امام احمدؒ امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ موافق ہیں اور شافعی کے ساتھ مخالف اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک حدیث مرسل حجت ہے اور شافعی نے اسکو رد کر دیا ہے اور ابو حنیفہؒ قیاس سے خبر واحد کے عام کی بھی تخصیص نہیں کرتے قرآن کا عام تو بڑی چیز ہے امام شافعی قرآن کے عام میں قیاس سے تخصیص کرتے ہیں واجباً بہ مراد اس سے ابو حنیفہؒ اور محمد اور زفر امام ابو حنیفہؒ کے اصحاب ہیں جنھوں نے احکام اور فرود کو اولاً و ثانیاً سے نکالا

بوجب ان قواعد اور اصول کے جو امام ابوحنیفہ نے ٹھہرائے اگرچہ انھوں نے بعض احکام و فروع میں امام کا خلاف کیا لیکن قواعد اور اصول میں ان کے تابع رہے اور اسی وجہ سے امام شافعی، امام مالک اور امام احمد بن حنبل سے متاثر ہیں۔ ابو یوسف اور محمد کھامبین کہتے ہیں اور محمد اور ابو یوسف کو طرفین اور ابو یوسف اور ابوحنیفہ کو شیخین بولتے ہیں۔ امام محمد کی جہ کتابین بن جن کو ظاہر الروایت کہتے ہیں اور آج فقہ حنفی کا مدار ان ہی پر ہے ان میں امام ابوحنیفہ کے مسائل دروایتانہ کو درمیان اور اس لیے وہ فقہ حنفی کے اصلی اصول خیال کیے جاتے ہیں وہ کتابین یہ نام رکھتی ہیں (۱) بسوط (۲) جامع صغیر (۳) جامع کبیر (۴) زیادات (۵) صغیر (۶) کبیر۔ اب ان کتب کے تفصیلی حالات سنئے۔ بسوط اصل میں قاضی ابو یوسف کی تصنیف ہے۔ ان میں مسائل کو امام محمد نے زیادہ توضیح اور خوبی سے لکھا ہے اور یہ امام محمد کی پہلی تصنیف ہے۔ جامع صغیر بسوط کے بعد تصنیف ہوئی اس کتاب میں امام محمد نے قاضی ابو یوسف کی روایت سے ابوحنیفہ کے تمام اقوال لکھے ہیں کل ۵۲۲ مسئلے ہیں جن میں سے ایک سو اسی مسئلوں سے متعلق اختلاف رائے بھی لکھا ہے اس کتاب میں تین قسم کے مسائل میں الف، جن کا ذکر پھر اس کتاب کے اور کہیں نہیں پایا جاتا (ب) اور کتابوں میں مذکور ہیں لیکن ان کتابوں میں امام محمد نے تصریح نہیں کی تھی کہ یہ خاص ابوحنیفہ کے مسائل ہیں اس کتاب میں تصریح کر دی ہے (ج) اور کتابوں میں مذکور تھے لیکن اس کتاب میں جن الفاظ سے لکھا ہے ان سے بعض نے فوائد مستنبط ہوتے ہیں۔ جامع کبیر جامع صغیر کے بعد لکھی گئی۔ ضخیم کتاب ہے اس میں امام ابوحنیفہ کے اقوال کے ساتھ قاضی ابو یوسف اور امام زفر کے بھی اقوال لکھے ہیں ہر مسئلے کے ساتھ دلیل لکھی ہے متاخرین حنفیہ نے اصول فقہ کے جو مسائل قائم کیے ہیں زیادہ تر اسی کتاب کی طرز استدلال و طریق استنباط سے کیے ہیں جامع کبیر کی تصنیف کے بعد جو فروع یا دوائے وہ زیادہ تین درجہ کے اور اسی لیے زیادہ تین نام رکھا ہے صغیر و کبیر سے اخیر تصنیفات ہیں اندر یہ دونوں کتابیں فن سیرت میں و بعد فان اصول الفقہ اربعۃ کتاب اللہ تعالیٰ و سنتہ رسولہ و اجماع الامتہ و القیاس یعنی اصول فقہ سے مراد یہ چار چیزیں ہیں (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول اللہ (۳) اجماع (۴) قیاس ان کو اول درجہ کے ہیں وجہ صحر کی یہ ہے کہ دلیل شرعی یا تو وحی ہے یا غیر وحی ہے پس اگر وحی متلو ہے یعنی جسکے الفاظ کی رعایت واجب ہے تو وہ کتاب اللہ ہے اور اگر غیر متلو ہے تو سنت ہے اور غیر وحی کی بھی دو قسمیں

میں یعنی اگر وہ زمانے کے تمام اہل اجتہاد کا قول ہے تو اجماع ہے اور اگر ایسا نہیں تو قیاس سے پہلی  
 تینوں میں اصول مطلقہ کہلاتی ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک سے حکم ثابت ہوتا ہے اور قیاس اور ایک وجہ سے  
 تو اصل ہے اور دوسری وجہ سے فرع۔ اصل اس وجہ سے ہے کہ وہ باعتبار حکم کے اصل ہے اور فرع اس  
 وجہ سے ہے کہ وہ بنسبت کتاب و سنت اور اجماع کے فرع ہے پس قیاس سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ عینہ  
 کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت۔ سمجھنا چاہیے اور قیاس حکم کا ظاہر کرنے والا ہے ثابت کرنے والا  
 نہیں جسور کی رائے یہ ہے کہ قیاس سے فائدہ نشی حاصل ہوتا ہے نہ یقین اسی لیے عقائد کا ثبوت اس سے  
 نہیں ہوتا قیاس کا اعتبار اسی وقت ہوتا ہے جبکہ کتاب و سنت اور اجماع میں حکم نہ ملے بعض نے اس کا تہ  
 خبر واحد کے مثل قرار دیا ہو و لا بد من البحث فی کل واحد من هذه الاقسام لیعلم بانك

طریق مختصراً الاحکام یعنی ان چاروں قسموں سے بحث کرنا اور ان کے حالات بیان  
 کرنا فروری سے تاکہ انے احکام شرعیہ کے نکالنے کا طریقہ معلوم ہو جائے۔

**الْبَحْثُ الْأَوَّلُ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى**  
 پہلی بحث کتاب اللہ میں

کتاب اللہ کا لفظ عرف شرع میں کلام الہی پر بولا جاتا ہے جو مصاحف میں موجود ہے پس اصول  
 فقہ میں کتاب سے مراد قرآن ہے اور یہ دوسرا نام زیادہ مشہور ہے یہ نام عرف عام میں اس مجموعہ  
 میں پر بولا جاتا ہے جو اللہ کا کلام کہلاتا ہے بندوں کی زبانوں پر جاری ہوتا ہے۔ حقیقت میں  
 خدا کا کلام جو اس کی صفت ہے وہ صرف معانی میں جو اسکی ذات پاک سے قائم ہیں اور یہ قرآن جو  
 اصوات و حروف سے مرکب ہے اور اسکو کہتے اور پڑھتے اور حفظ کرتے ہیں دراصل کلام الہی جو خدا کی  
 ذات پاک کے ساتھ قائم ہے دلالت کرتا ہے اسی نعم قرآن کو جو بریل علیہ السلام لائے اور حضرت کے  
 پاس بڑھا اور حضرت نے اسے یاد کیا اور لوگوں کو سنایا پس یہ خدا کی صفت نہیں بلکہ اس صفت پر ال ہی  
 کیونکہ وہ صفت قدیم ہے اور یہ الفاظ عادت ہیں صفت کلام جو خدا کو ازل سے ابد تک حاصل ہے غیر مخلوق  
 ہوا اور خدا کے ساتھ قائم ہے اور اسکو کلام نفسی کہتے ہیں اور الفاظ و عبارات قرآن کی جو کلام نقلی ہی  
 انکو کلام الہی اسلجے کہتے ہیں کہ یہ سوا خدا کے کسی اور کی تالیف و تصنیف نہیں بلکہ انکو خاصا اللہ تعالیٰ  
 نے نازل کیا ہے پس اس وجہ سے الفاظ اور عبارات قرآن مجید بھی کلام الہی ہے لہذا خدا کی صفت نہیں

کلام الہی ہے جو اللہ تعالیٰ نے نازل کیا ہے اور اس میں کوئی ترمیم یا اضافہ نہیں کیا گیا

بلکہ اس صفت پر دال ہے اور قرآن کا اطلاق ان دونوں قسم کے کلام پر ہوتا ہے اور اس کلامِ لغوی کے جو مفہوم و معنی ہیں صرف وہی حقیقۃً قرآن نہیں گو بعض اشعریہ کی رائے یہ ہے کہ یہ الفاظ و عبارات بھی جو ان معنی پر دلالت کرتے ہیں حقیقۃً قرآن نہیں ان کو مجازاً قرآن کہتے ہیں کیونکہ ان پر دلالت کرتے ہیں پس حقیقۃً وہی قرآن ہیں بعض اس مقام پر یہ کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے بھی ایسی ہی معلوم ہوتی ہے کیونکہ انھوں نے فتویٰ دیا تھا کہ نماز میں قرآن کو جس زبان میں جاہلین پڑھیں عذر ہو یا نہ ہو یہ بات ہر حالت میں جائز ہے اور نماز ہو جاتی ہے۔ اس رائے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ابو حنیفہؒ بھی معانی و مفہوم قرآن ہی کو حقیقی قرآن خیال کرتے تھے ورنہ بے عذر ہی کی حالت کے لیے ایسا فتویٰ نہ دیتے جو اب اسکا یہ ہے کہ امام کی رائے ابتدائیں یہ تھی پھر انھوں نے اس رائے کو چھوڑ کر صاحبین کی رائے کو اختیار کر لیا تھا اور وہ یہ ہے کہ "عذر کی حالت میں نماز میں قرآن کے معانی کو دوسری زبان میں پڑھ لینا جائز ہے" مثلاً کوئی عربی نہ جانتا ہو یا اسکی زبان سے عربی الفاظ ادا نہ ہو سکتے ہوں تو جب تک یہ عذر باقی رہے اسکے لیے جائز ہے کہ جس زبان میں ہماری سمجھے قرآن کے مضامین پڑھ لے اور اب اسی پر فتویٰ ہے پس معانی قرآن عذر کی وجہ سے نظم قرآن کے قائم مقام مقرر ہوئے ہیں اور وجہ اسکی جو مشہور ہے وہ یہ ہے کہ قرآن کا فارسی یا کسی غیر زبان میں سنا سے عربی کے پڑھنا نہ اس وجہ سے جائز قرار دیا ہے کہ قرآن صرف معانی و مضامین میں بلکہ اسکا سبب یہ ہے کہ عبارت قرآن رکنِ زائد ہے اس لیے کبھی ضرورت کی وجہ سے اسکا وجوب ساقط ہو جاتا ہے اور مثال اسکی ایمان ہے اسکے دو رکن ہیں ایک یہ کہ پیغمبرؐ جو کچھ اللہ کے پاس سے لائے ہیں اسکی تصدیق کرے اور باطن اس پر قرار پڑے۔ دوسرے یہ کہ اپنی تصدیق کے مطابق زبان سے اقرار کرے مگر کبھی تقیہ کی وجہ سے اقرار زبانی ساقط ہو جاتا ہے اور صرف تصدیق حصولِ ایمان میں کافی سمجھی جاتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل ایمان اور رکنِ ایمان تصدیق ہی ہے اور یہی باعثِ نجات ہے اور اقرار احکامِ مسلمانی کے اجرا کے واسطے شرط ہے اور رکنِ زائد ہے ہر آدمی فخر الدین رازی نے تفسیر کبیر میں وحی کی بحث میں لکھا ہے کہ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ جبریلؑ نے خدا کا کلام کیونکر ناسلے کہ خدا کا کلام جس حروف و آواز سے نہیں ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ صورت تین طرح ہو سکتی ہے اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جبریلؑ میں قوتِ سماع اس قسم کی پیدا کر دی ہو کہ اللہ تعالیٰ

کے کلام نے حروف و آواز کو سن سکے اور پھر ایسی عبارت پر قادر کر دیا ہو کہ اس کلام قدیم کو بیان کر سکے دوسرے یہ کہ اللہ نے لوح محفوظ میں اپنی کتاب کو اسی ترتیب سے پیدا کر دیا ہو اور اسکو جبریل نے بڑھ لیا جو تیسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے کسی چیز جسم دار میں سے خاص طرح کی آوازیں ٹھہر ٹھہر کر نکالی ہوں اور جبریل نے بھی اُسکے ساتھ آواز ملائی ہو پھر اللہ نے جبریل کو بتا دیا ہو کہ یہ وہ عبارت ہے جو ہمارے کلام قدیم کو پورا ادا کرتی ہے۔ اسپر سید امیر خان یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اللہ نے آنحضرت ہی میں ایسی سماعت یا لوح محفوظ سے بڑھنے کی قدرت یا جن جسم سے وہ اونچی نیچی آوازیں نکلی تھیں ان سے کلام سمجھ لینے کی طاقت کیوں نہیں پیدا کی تاکہ اس تکلف کی بجائے جبریل نے سنیں پھر اسکی عبارت بنائیں پھر آنحضرت کو اگر سنائیں حاجت نہ رہتی" گریہ اعتراض نمونہ ہے کیونکہ قادر مختار کو اختیار ہے کہ جوئی صورت چاہے اختیار کرے۔ اب ہم بطور معارضہ پوچھتے ہیں کہ خدا نے یہ کیوں نہ کیا کہ تمام جہان کی جبلت و فطرت میں نیکی پیدا کر دیتا اس صورت میں نہ انبیاء کے پیدا کرنے کی ضرورت پیش آتی نہ کتاب نازل کرنے کی بخاری نے کتاب التفسیر میں جو ابوہریرہ سے روایت کی ہے اُس سے ثابت ہے کہ خدا کے احکام آسمان میں اس طرح صادر ہوتے ہیں کہ شیاطین تک ان کو سن آتے ہیں اور زمین تشبیہ دی گئی ہے اُس کیفیت کو جو سننے کے وقت ہوتی ہو مصلحت علیٰ مفوان یعنی ذخیر کی جھٹکار سے بچنے پھر یہ قسطلانی نے صحیح بخاری کی شرح میں کہا ہے کہ فرشتے وغیرہ کا اللہ سے سنا سنا ہوا اور آواز سے نہیں ہے بلکہ اللہ کے واسطے علم ضروری پیدا کر دیتا ہے جس سے وہ اُسکے کلام کو سمجھ جاتا ہے پس جس طرح اللہ کا کلام بشر کے کلام کے قبیل سے نہیں ہے اسی طرح اللہ کے کلام کا سنا بھی جسکو وہ اپنے بند کے واسطے پیدا کر دیتا ہے آوازیں کے سننے کے قبیل سے نہیں ہے۔ جمع ہونا قرآن کا تین بار واقع ہوا ہے ایک بار تور و بر و پتیرہ کے لیکن ایک مصحف مرتب نہ تھا اور دوسری بار روبرو حضرت ابو بکر صدیق کے تیسری بار حضرت عثمان کے وقت میں جمع ہوا کہ انھوں نے صحابہ کو جمع کر کے نکت قریش کے موافق مصحفون میں لکھوایا اور اسکے نساطراں جو اب میں بھی حضرت ابو بکر نے اور حضرت عثمان کے جمع کرنے میں فرق یہ ہے کہ حضرت ابو بکر نے اس خیال سے جمع کیا کہ مبادا قرآن میں سے کچھ جاتا رہے اور حضرت عثمان نے اسلیے جمع کیا کہ قرأت میں اختلاف نہ ہو اور جن مصاحف میں قرأت کے اختلاف تھے رفع اختلاف



لئے ان کو بطور ادایہ اور قرآن میں باعتبار اصل منزل کے ایک حرف کی کمی ممکن نہ تھی کیونکہ قرآن کا ادایہ محفوظ  
 پر تھا اور اول ہی قرآن میں بے شمار ایسے بچے حافظ موجود تھے کہ جن میں سے ایک ایک شخص قرآن کی لفظ لفظ  
 پر حاوی تھا اور بعض شیعہ جو سورہ حسین اور سورہ علی اور سورہ فاطمہ پڑھا کرتے ہیں یہ جہلا کی گپ ہے  
 آج تک سلف سے لے کر خلف تک کوئی محقق شیعہ بلکہ کوئی اہل اسلام بھی یہ عقیدہ نہیں رکھتا۔ چنانچہ علامہ  
 شیعہ اثنا عشری اس خیال کی برائت اپنی کتابوں میں بڑی شد و مد سے کرتے ہیں شیخ صدوق ابو جعفر محمد  
 بن علی بن بابویہ اپنے رسالہ عقائد میں کہتے ہیں کہ جو قرآن اللہ نے آنحضرت کو دیا تھا وہی ہے کہ جو اب  
 لوگوں کے پاس موجود ہے نہایت کچھ کم ہوا ہے نہ زیادہ ہی تفسیر مجمع البیان میں مذکور ہے۔

قاضی نور اللہ شہسوری اپنی کتاب مصائب النواصب میں لکھتے ہیں کہ یہ بات جو شیعہ کی طرف  
 منسوب کی جاتی ہے کہ وہ قرآن میں تغیر و تبدیل کے قائل ہیں سو یہ غلطی ہے محققین شیعہ میں سے کوئی بھی  
 اسکا قائل نہیں؛ لہذا صدق شرح کافی کلینی میں لکھتے ہیں کہ "یہ قرآن امیر طح امام ہندی تک سالم ہے گا  
 اور خدا سے پاک نہایت تاکید کے ساتھ اسکی حفاظت کا ذمہ لیتا ہے سورۃ الحج میں فرماتا ہوا انما نحن نزلنا  
 الذکر وانا لعلما فظون بلایینی ہتے آپ آماری سے یہ نصیحت اور تم اس کے گنہگار ہیں پس جس چیز کا  
 خدا سے تعالیٰ حافظ ہو تحریف اس میں مجال ہے کہ مستلزم عجز خد تعالیٰ کو ہے۔ اور قراءات کے اختلافات  
 کو تحریف کہنا سخت غلطی ہے کیونکہ جب تک لفظ کے تغیر کے مقصد میں فرق نہ پڑے قراءات ہی کا اختلاف  
 کہلائے گا۔ ان اگر اس اختلاف لفظ سے مقصود میں لفظ جو تو وہ بیشک تحریف اور غلطی ہے۔

جمہور اہل اسلام کا مذہب یہ ہے کہ قراءات سبعہ متواتر ہیں اور جن لوگوں نے تو اس سے انکار کیا ہے  
 ان کا شمار بہت ہی کم ہے۔ اور ان کا متواتر ماننا ضروری ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نازل ہوئی ہیں اور ان کے  
 ناقل عبد رسالت سے لے کر اس وقت تک ہر عصر میں اتنے آدمی ہوئے ہیں کہ جن کا ہر شکل سے بلکہ  
 ان کے سوا تیسری اور انہ کی قرائتوں کو بھی اس زمرے میں داخل کرتے ہیں ان قراءتوں کے نام ہیں را، انا، فح  
 ۲، ابن کثیر (۳)، ابو عمرو (۴)، ابن عامر (۵)، عاصم (۶)، عمزہ (۷)، کسائی اور بچلے تین قاری یہ ہیں  
 را، یعقوب (۲)، ابو جعفر (۳)، خلف۔ علمائے اصول کہتے ہیں کہ ان دسوں قرائتوں کے سوا اور چند قرائتیں  
 ہیں وہ شاذ ہیں کیونکہ ان کے نقل کرنے والوں کی تعداد تو اتنی کم نہیں ہے جو کہی گو قرن دوم میں یہ بھی شہرت پائی  
 ہیں مگر قرن اول میں مشہور نہ تھیں قراءت شاذہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک حجت ظنی سے یعنی اسپر علیٰ جب

اور یقیناً اسکا واجب نہیں مگر امام شافعی ایسی قزوات کو تسلیم نہیں کرتے نظیر اسکی یہ ہے کہ ابن مسعود کفارہ قسم کی آیت میں نسیام مثلثہ ابام کے بعد متابعات بھی پڑھتے ہیں اور یہ قزوات شاذہ ہے اس لیے امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر قسم کے خلاف کام کرے تو اسے کفارے میں تین روزہ پیم رکھے اور امام شافعی کے نزدیک روزوں کا پیم رکھنا واجب نہیں۔

### فصل فی الخاص والعام

#### فصل خاص و عام کے بیان میں

فالخاص لفظ وضع لمعنی معلوم او مسمی معلوم علی الانفراد کقولنا فی تخصیص الفرد زید و فی تخصیص النوع رجل و فی تخصیص الجنس انسان خاص وہ لفظ سے کہنا یا گیا ہو واسطے سنی معلوم کے یا سے معلوم کے بطور انفراد کے یعنی وہ لفظ ایک ہی معنی پر دلالت کرتا ہو اور ایک حیثیت سے زیادہ افراد کو شامل نہ ہو خاص نزدیک مثال زد ہے اور خاص نوع کی مثال رجل (مرد) ہے اور خاص جنس کی مثال انسان۔ زیر اخص الخاص سے یاد رکھو کہ نوع اور جنس سے فقہاء کے نزدیک وہ نوع اور جنس مراد نہیں ہے جو منطقیین کے یہاں مراد ہے منطقیین کے نزدیک نوع وہ کلی ہے جو ایسی کثیر چیزوں پر صادق آئے جن کی حقیقت متحد ہو جیسے انسان کہ وہ زید خالد زکیر وغیرہ پر صادق آتا ہے جنکی حقیقت متحد ہے اور جنس وہ کلی ہے جو ایسی کثیر چیزوں پر صادق آئے جنکی حقیقت مختلف ہے مثلاً حیوان کہ اچھی گھوڑے بیل دی وغیرہ پر صادق آتا ہے اور انکی حقیقت مختلف ہے بخلاف فقہاء کے کہ انکی اصطلاح میں نوع وہ کلی ہے جو ایسی کثیر چیزوں پر صادق آئے جنکے اغراض متفق ہوں مثلاً مرد کہ وہ ایسے کثیر پر صادق آتا ہے جنکے اغراض متفق ہیں گو کہ مرد آزاد یا مرد غلام کے اغراض جدا جدا ہیں اسی طرح مرد بخون یا مرد غیر بخون کے احکام جدا جدا ہیں لیکن اس میں شک نہیں کہ اہلیت دونوں میں اس بات کی موجود ہے کہ ایک کے احکام دوسرے پر صادر ہو سکیں اسی طرح جنس فقہاء کے نزدیک وہ کلی ہے جو ایسے کثیر پر صادق آئے جنکے اغراض مختلف ہوں مثلاً انسان بین مرد و عورت داخل ہیں اور شرع میں ہر ایک کے لیے احکام خاص خاص ہیں مثلاً مرد ہی ہوتا ہے اور عورت میں اسکی گواہی معتبر ہے نہ کہ عورت اور نہ عید میں اسی کی ذات سے وابستہ ہیں اور وہ نکاح پر حائما ہے اور یہ احکام عورت کے لیے جاری نہیں ہو سکتے کہو العام کل لفظ بنی بجمع معن الافراد اما لفظ کقولنا مسنون و مشرکون اما معنی کقولنا من و ما یعنی عام وہ لفظ ہے جو کلی افراد کو ایک وقت میں

مثال ہر خواہ یہ شمول لفظاً ہو جسے مسلمون و مشرکون کہ یہ دونوں جمع کے معنی ہیں اور ایک وقت میں  
 بہت سے افراد کو شامل ہیں اور خواہ یہ شمول مثلاً ہو یعنی لفظ میں تو صیغہ واحد ہو اگر معنی میں بہت سے افراد  
 پر دلالت کرتا ہو جسے ما کے اشیاء غیر ذوی العقول پر بولا جاتا ہے اور من کہ ذوی العقول کی بہت  
 پر ایک وقت میں بولا جاتا ہے مگر ان لفظوں میں خصوص کیا بھی احتمال ہے اگرچہ اصل وضع میں عموم کے  
 لیے ہیں خصوص کے لیے استعمال پانا مجازاً ہے جیسے ابد من خلق السموات والارض یعنی اسکی عبادت  
 کہ جس نے آسمان زمین کو پیدا کیا ہے من کا استعمال حقیقت میں ذوی العقول کے لیے ہے جیسے اس میرٹ  
 میں من قتل کافر اقلد سلبد یعنی جو شخص کو قتل کرے کافر کو تو مقتول کی اشیاء قاتل کے لیے ہے مگر کبھی  
 مجازاً غیر ذوی العقول میں بھی استعمال پاتا ہے جیسے اس آیت میں واللہ خلق کل دابتا من ماء  
 فثمہ من جمشی علی بطنہا یعنی اللہ ہی نے تمام جان داروں کو پانی سے پیدا کیا ہے پھر زمین  
 سے بعض وہ ہیں جو اپنے پیٹ کے بل چلتے ہیں پس اگر مالک نے کہا من شاء من عبیدی العتق فہو حر تو اس  
 صورت میں اگر اس کے تمام غلاموں نے اپنی آزادی چاہی تو وہ آزاد ہو جائینگے کیونکہ من عموم پر دلالت  
 کرتا ہے یعنی اس قول کے یہ ہونگے جو کوئی میرا غلام آزاد ہونا چاہے وہ آزاد ہی من کے عموم کا یہ فائدہ ہوگا  
 کہ کل آزاد ہو سکیں گے اور مجازاً کبھی ما کو من کی جگہ بھی استعمال میں لے آتے ہیں جیسے والسماء وما بنھا  
 والارض وما ملحھا یعنی آسمان کی اور اس ذات کی قسم جس نے اسکو بنایا ہے اور زمین کی اور اس ذات  
 کی قسم جس نے اسکو بنایا ہے اور ذوی العقول کے صفات پر بھی کلمہ ما داخل ہوتا ہے جیسے اللہ فرماتا ہوا فانتھوا  
 ما طاب لکم اسے مراد عورتیں ہیں اور طاب سے مراد طیبات یعنی نکاح کر دو جو عورتیں تم کو پسند  
 آئیں اور حل جس کے معنی ہر چیز کے ہیں عموم افراد کے لیے ہے اور یہ آسمان پر داخل ہوتا ہے اور اسکو مضافاً  
 لازم ہے پس یہ خود مضاف ہوتا ہے اور دخول کا مضاف الیہ اور اس کے دخول کی ہر فرد مراد ہوتی ہے جب  
 یہ لفظ گم سے بردا حل ہوتا ہے تو اس کے تمام افراد مراد ہوتے ہیں اور اگر معنی بردا حل ہوتا ہے تو اس کے تمام اجزا  
 مقصود ہوتے ہیں اور فرق کل رمان ماکول اور کل الرمان ماکول سے ظاہر ہے اس لیے کہ پہلی مثال کے حسین  
 رمان گم سے یہ معنی ہیں کہ ہر انار کھا یا جاتا ہے اور دوسری مثال سے حسین الرمان معروف ہے یہ مقصود ہے  
 کہ انار کا ہر جز کھا یا جاتا ہے اور یہ صحیح نہیں اس لیے کہ اس کے بیج اور چھلکے نہیں کھائے جاتے اور جب اسے اسکو  
 لادیتے ہیں تو کلمہ سے عموم افعال کے معنی متعین ہوتے ہیں اور عموم اس کا معنی طبر پر ثابت ہوتا ہے اور کلمہ

جمع عموم اجتماع کو چاہتا ہے بخلاف کل کے کہ وہ عموم افراد کو چاہتا ہے غرض یہ ہے کہ لفظ جمع کے بعد جو کچھ ذکر ہوتا ہے اسکا مجموعہ اکٹھا مستبر ہوتا ہے کچھ دلیل خارجی کی وجہ سے عمومیت پر دلالت ہوتی ہے جیسے نکرہ منفی کہ اسکا عموم ماضی سے نکرے پر حرف نفی کے آنے سے اس کے معنی میں عموم ایسے پیدا ہو جاتا ہے کہ نکرہ دراصل ماہیت کے لیے یا ایک فرد غیر معین کے لیے موضوع سے پس جب نفی اسپر داخل ہوگی تو عام ہو جائے گا کیونکہ کلیت یا فرد غیر معین کی نفی اس طرح ہوتی ہے کہ تمام افراد متقی ہوں اور اس سے عموم لازم آتا ہے اور نکرہ منفی مفتوح جو ایسے لاکے بعد واقع ہوتا ہے جو جس کی نفی کے لیے ہے وہ عموم میں نص سمجھا جاتا ہے اور نکرہ منفیہ کے عموم پر دلیل اجراء ہے چنانچہ لا الہ الا اللہ لاجماع کلمہ توحید سے اگر لالہ سے ہر موجود کی نفی نہ نکلتی تو خدا سے تعالیٰ کی توحید کیسے ثابت ہو سکتی اور اس کے دلائل عموم میں سے یہ بھی ایک دلیل ہے کہ

اللہ فرما تاہو اذ قالوا ما انزل اللہ علی بشر من شیء قل من انزل الكتاب الذی جاء بہمونی  
یہود کہنے لگے کہ خدا نے کسی بشر پر کوئی چیز نہیں اتاری اسے پیغمبر لوگوں سے چھو کہ وہ کتاب کس نے اتاری جیسے  
موسیٰ نے کہ انے پس علیٰ بشر اور من شیء سے اس بات کا فائدہ حاصل نہ ہوتا کہ کسی بشر پر کوئی کتاب نازل نہیں  
ہوئی تو اس بات سے کہ کس نے وہ کتاب نازل کی تھی جو موسیٰ نے لے کر آئے تھے وہ نہیں ہو سکتا وجہ اس کی یہ ہے  
کہ پہلی بات سلب کلی ہے اور دوسری ایجاب جزئی اور یہ دونوں متناقض ہیں اور سلب جزئی اور ایجاب جزئی میں  
تناقض نہیں اور نکرہ اگر منفی نہ ہو بلکہ مثبت ہو تو عام نہیں ہوتا بلکہ اس سے خاص ایک فرد غیر معین سمجھی جاتی ہے

جو اوصاف کی رد سے مطلق ہوتی ہے جیسے اللہ فرما تاہو والذین ینظرون مننا محمد ثم یعودون  
لما قالوا نھو یورد قہنہ من قبل ان یتماسا یعنی جو لوگ اپنی بی بیوں سے ظہار کرتے ہیں پھر لوٹ کر  
وہی کام کرنا چاہتے ہیں جسکو کہتے ہیں کہ نہیں کریں گے تو ایک دوسرے کو اٹھ لگانے سے پہلے ایک غلام آزاد  
کرنا چاہیے یہاں لفظ رقبہ یعنی غلام نکرہ ہے اس سے ایک فرد غیر معین سمجھی جاتی ہے کہیں نکرہ مثبت صفت عام  
کے ساتھ تصف ہونے سے عام ہو جاتا ہے اور شامل ہوتا ہے ان افراد کو جنہیں وہ صفت پائی جاتی ہے گو وہ  
ان افراد کے دوسروں کے اخراج میں خاص ہوتا ہے جیسے ولعبد مومن خیر من مشرک ولو اھبکھ  
یعنی مسلمان غلام مشرک سے بہتر ہے گو تم کو وہ کہتا ہی چھا معلوم ہو اور ایضاً قول معروف و مغنۃ نھیر  
مصدقیتہما الذہنی ایہی بات کہنا اور مسائل کے اصرار سے درگزر کرنا اس خیرات سے بہتر ہے جسکے دینے کے  
بعد مسائل کو کسی طرح کی ایندھن سے حکم عام سے ہر بندہ مومن اور ہر قول معروف کے لیے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ جب

حکم کسی وصف مشتق سے ملتا کیا جاتا ہے جس کا موصوف اول مذکور ہوتا ہے تو ماخذ اشتقاق کی علت یہ وصف ہوتا ہے پس اُس وقت اُس علت کے عام ہونے کے ساتھ یہ حکم بھی عام ہوتا ہے اور وہ نکرہ بھی عام ہو جاتا ہے جس پر لام تعریف داخل ہو ایسی صورت میں کہ تعریف عہدی دلمان نزن کے جیسے

ان الانسان لفي حسر الا الذين امنوا و عملوا الصلحت یعنی عموماً ہر انسان نقصان میں ہو مگر جو انسان ایمان لائے اور نیکیاں کیں وہ اس سے مستثنیٰ ہیں اگر جمع پر لام تعریف داخل ہو جاتا ہے تو اُس کے عموم کا فروغ یہ ہے کہ جمعیت کے معنی باطل ہو جاتے ہیں اور لام جنس پر عمیل ہوتا ہے اور جمع کا حقیقہ اس جنس کے منی دیتا ہے لام جنس سے مراد یہ ہے کہ جس لفظ پر لام داخل ہو اُس نے کی نفس حقیقت پہنچائے افراد کا لحاظ نہ رہے مثال اسکی یہ آیت ہے لا یعمل لك النساء بیتمہ خد کی طرف خطاب ہے نسا ہیئتہ جمع ہے لام نے اُس کے منی جمعیت دور کر کے ہم جنس کے معنی میں کر دیا ہے مراد آیت سے یہ ہے کہ نوزور تون کے بعد اب تم پر کوئی عورت حلال نہیں اگر نسا کے معنی جمع کے باقی رہتے تو اس آیت کے نزول کے بعد بیتمہ صاحب کو تین عورتوں کا کرنا حلال نہ ہوتا اور تین سے کم کرنا حلال ہو تا کیونکہ جمع کی حرمت سے دو اور ایک کی حرمت نہیں ہوتی مگر لام تعریف نے جمعیت کے معنی دور کر کے جنس کے معنی میں کر دیا اور اسکا عمل تین سے کم پر بھی ہوتا ہے اسلئے ایک عورت بھی اس آیت کے بعد حضرت پر حلال نہ رہی تھی اسی قبیل سے ہے یہ آیت

انما الصدقات للفقراء والمساکین چونکہ یہاں فقراء و مساکین کی جمعیت لام تعریف نے ساتھ کر کے فقط جنس کے معنی باقی رکھے ہیں اسلئے صدقہ کا دینا جنس فقیر و مسکین کو کافی ہے اور خائفی کے نزدیک یہ فسر در ہے کہ صدقہ جن کو دیا جائے وہ تین سے کم نہوں یہ بھی بطور فائدہ کے بیان کیے دیتا ہوں کہ فقہاء اور اہل اصول جمع قلت اور جمع کثرت میں کوئی تفریق نہیں کرتے مگر خاہ کرتے ہیں اس طرح کہ جمع قلت کی تعداد کم سے کم تین اور زیادہ سے زیادہ دس تک ہے اور جمع کثرت کی کم سے کم دس اور بقولے تین سے زیادہ کی کوئی حد نہیں پس جمع قلت اور جمع کثرت معرف ہو گی تو ایک جماعت غیر معین سمجھی جائے گی اور ہر جماعت کی بدلیت کے طور پر صلاحیت رکھنے کی جیسے مفرد ہر واحد کی صلاحیت بدلیت کے طور پر رکھتا ہے پس اُس میں عموم نہوگا اور جمع خواہ معرفہ ہوا لفظ لام کے ساتھ خواہ اضافت کے ساتھ یا نکرہ ہونگی جو حروف نفی کے ساتھ آئیں ہر ہر فرد کا اشتقاق ہوتا ہے جیسے مفرد میں ہر ہر فرد کا اشتقاق ہوتا ہے چنانچہ جب مبلغہ خلافت درمیان ہاجرین و انصار کے پیش ہوا تو حضرت صدیق نے یہ حدیث بیان کی

الاتحاد من قریش یعنی ائمہ قریش میں سے جاہلین اس شدلال کو سب تسلیم کیا اور سب نے اس بات پر اجماع کر لیا کہ کسی فرد بشر کا انصار میں سے استہداج نہیں۔

**سوال**۔ اس تقدیر پر یہ لازم آیا کہ اللہ نے جو سورہ انعام میں فرمایا ہے لا تدركم الابصار مراد اس سے یہ ہوگی کہ اللہ کو کوئی نگاہ کسی حالت میں اور کسی وقت میں نہیں دیکھ سکتی اس سے ثابت ہوا کہ اس آیت کے عموم سے تمام اشخاص کی تمام حالتوں میں عمومًا نفی مقصود ہو۔

**جواب**۔ عام کی نفی کرنا اور ہے اور نفی کا عام ہونا اور ہے بلکہ دلیل ذیل سے ثابت ہے کہ

لا تدركم الابصار صرف عموم کی نفی کا قائلہ دیتا ہے اور عموم کی نفی کرنے سے خصوص ثابت ہوتا ہے اور وہ دلیل یہ ہے کہ ابصار جمع کا صیغہ ہے اور الف لام اسپر استفراق کے لیے ہے یعنی تمام ابصار اسکو نہیں دیکھتیں پس یہ سلب عموم کا قائلہ دیتا ہے نہ عموم سلب کا اور اس سلب کا مجبے کے ساتھ

مخصوص ہونا دلالت کرتا ہے اور ثبوت حکم کے مجبے کے بعض افراد میں جیسے کہتے ہیں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر تمام آدمی ایمان نہیں لائے تو اس سے یہ نکلتا ہے کہ بعض آدمی ان پر ایمان لائے ہیں۔ اسی طرح لائے کہ

الابصار کے معنی یہ ہیں کہ تمام ابصار اللہ کو نہیں دیکھتی ہیں تو اس سے یہ لازم آیا کہ بعض ابصار اسے دیکھتی

ہیں تاکہ عدل اور عام میں یہ فرق ہے کہ عام کے افراد غیر محصور ہوتے ہیں اور ہم عدل کے محصور چنانچہ سو کے

افراد محصور ہیں عام جن چیزوں کے لیے وضع کیا جاتا ہے وہ اسکی افراد کہلاتی ہیں اور عام کی تمام افراد

متفصلاً محدود ہوتی ہیں جن علمائے عام کا ہے تمام افراد برمتبادل و شامل ہونا شرط نہیں کیا ہے آگے

نزدیک جمع معروف باللام اور جمع منکر یہ سب عام ہیں اور جبکہ نزدیک یہ امر شرط ہے اُنکے نزدیک جمع منکر

عام و خاص میں واسطہ ہے کیونکہ یہ اگرچہ افراد کو متبادل ہے اور جماعت میں سے ایک جماعت پر

دلالت کرتی ہے مگر تمام افراد کو شامل نہیں اس لیے عام نہیں اور خاص بھی نہیں و حکم الخاص من الكتاب

وجوب العمل ببلعالمہ قرآن کے لفظ خاص کا حکم یہ ہے کہ اسپر عمل کرنا یقیناً ضرور ہے علماء عراق

اور قاضی ابو زید اور شیخین اور اُنکے تبعوں کا یہی مذہب ہے اور دلیل اس بات پر یہ ہے کہ الفاظ کے فہم

کرنے سے یہ مقصود ہے کہ اُن سے اُنکے معانی سمجھے جائیں جب کہ وہ مطلقاً متصل ہوں ورنہ وضع الفاظ سے

کیا قائلہ کہ علماء عمر قند اور صحابہ شامی کی یہ رائے ہے کہ کسی لفظ خاص سے کوئی حکم قطعی ثابت نہیں ہوتا

کیونکہ ہر لفظ میں بہ احتمال موجود ہے کہ شاید اس سے مجازاً کچھ اور مقصود ہو خاص وہ بات مقصود نہ ہو جس کے لیے

وہ لفظ وضع کیا گیا ہے اور احتمال ہونے کی صورت میں قطعیت ثابت نہیں ہوتی جو اب اس کا یہ ہے کہ یہ احتمال دلیل سے پیدا نہیں ہوتا ہے اس لیے اس قطعیت میں کوئی نقصان لازم نہیں ہوتا۔ دیکھو اگر کوئی آدمی دیوار کے تلے کھڑا ہوا اور وہ دیوار اس کی طرف جھکی ہوئی نہ ہو تو اس کو اس بات کی طاہت نہ کریں گے کہ تو اس کے تلے کھڑا ہے کہیں یہ گرنے جائے کیونکہ اس وقت تک کوئی دلیل دیوار کے گرنے کی موجود نہیں ان اگر وہ جھکی ہوئی ہو تو ضرور اس کو طاہت کریں گے کیونکہ اس وقت دیوار کے گرنے کی دلیل موجود ہے پس لفظ خاص اپنے معنی معلوم پر قطعاً دلالت کرتا ہے اور اس میں دلیل سے کوئی احتمال پیدا نہیں ہوتا البتہ اس میں احتمال کی گنجائش ہوتی ہے یہ نہیں کہ اس میں کسی طرح احتمال کی گنجائش ہی نہیں مثلاً زیر عالم کفر اس مثال میں لفظ زیر بھی خاص ہے اور عالم بھی پس زیر کے علم کا حکم قطعی ہے فان قابلہ خبر الواحد

او القیاس فان امکن الجمع بینہما بدون تفسیر فی حکم الخاص یعمل والایعل بالکتاب وبتروا بقابلہ اگر خاص کے مقابلے میں خبر واحد یا قیاس دے تو جہاں تک دونوں میں جمع کرنا اس طرح ممکن ہوگا کہ خاص کے حکم میں کچھ تفسیر پیدا نہ ہو تو دونوں پر عمل کیا جائے گا اور اگر جمع کرنا ممکن نہ ہوگا تو کتاب یا شریعت پر عمل کیا جائے گا اور اس کے مقابلے میں خبر واحد اور قیاس کو چھوڑنا پڑے گا خاص میں کسی طرح بیان تفسیر کی احتیاج نہیں اس کا مفہوم خود بخود روشن اور ظاہر ہوتا ہے اس میں کسی طرح کا اجمال نہیں ہوتا تاکہ تفسیر کی

ضرورت پڑے مثلاً نے قولہ تعلیٰ یترعبن بانفسہن ثلثۃ قر و فان لفظا ثلثۃ خاص

فی تعریف عدد معلوم فیجب العمل بہ خاص کی مثال خدا تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہے وہ اپنے نفسوں کو روک لیں تین روز تک یعنی عدت کے انتظار میں بیٹھیں ثلثۃ لفظ خاص ہے عدد معلوم میں اس لیے عمل کرنا پسند ہے کہ ثلثۃ کے معنی تین کے ہیں اور قر لفظ مشترک ہے جس کے دو معنی ہیں ۱۔ حیض ۲۔ طہر یعنی حیض سے پاکی خفیہ کہتے ہیں کہ جس شخص نے اپنی زوجہ کو بعد خطوت کے طلاق حبشی یا بائن دی اور عورت آزاد ہے اگر اس کو حیض آتا ہو تو تین حیض کا ایک اس کو عدت لازم آئے گی اور امام شافعی کے نزدیک عدت کی تین طہر ہیں اور یہ احتمال اس سے باقی واقع ہوا ہے کہ لفظ قر سے کیا مراد ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ آیت مذکور میں قر سے مراد طہر ہے کیونکہ اللہ فرماتا ہے

تطلقون لعدتھن واحصوا العدة لام یہاں وقت کے فائدے کے لیے ہے یعنی عورتوں کو عدت کے دنوں میں طلاق دو اور گنتے رہو اور عدت کے دن طہر کے دن ہیں کیونکہ اہل عیال سے کہ طلاق

شرعی ایام طہر کے سوا جائز نہیں اگر ایام حیض میں طلاق دی جائے تو وہ طلاق بدعی ہے کہ شرع میں متروک ہے اور امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ قرور سے مراد یہاں حیض ہے اور دلیل اس پر لفظ ثلثہ ہے کیونکہ وہ خاص ہے اس میں کنی بیشی کی گنجائش نہیں اور طلاق مشروع بدعی ہے کہ حالت طہر میں دی جائے مصنف شافعی کے مذہب کے رد میں کہتے ہیں۔ ولوجہ الاقراء ہلے الکھار کما ذهب الیہ الشافعی باعتبار ان

الطہر مذکورون الحیض وقد ورد الکتاب فی الجمع بلفظہ التانیث دل نہ جمع المذکور لئلا یتروک العمل بهذا الخاص یعنی اگر قرور کے معنی طہر کے لین جیسا کہ مذہب شافعی کا ہے بوجہ اس امر کے کہ لفظ طہر مذکور ہے نہ حیض اور قرآن کریم میں جمع کو لفظ مؤنث کے ساتھ ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ قرور جمع مذکور ہے تو اس صورت میں اس لفظ خاص ثلثہ کو ترک کرنا پڑے گا تفصیل امام شافعی کے بیان کی ہے کہ لفظ قرور کے دو معنی ہیں ایک طہر دوسرے حیض طہر مذکور ہے اور حیض مؤنث ہے لفظ ثلثہ میں جو تالیف تانیث کے ساتھ ہے یہ دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ قرور سے مراد یہاں حیض ہے کیونکہ اسے اعداد میں ثلثہ سے عشرہ تک تالیف کا آنا ان کے تیز کے ذکر ہونے کی علامت ہے مثلاً مذکور میں کہتے ہیں کہ ثلثہ رجال اور مؤنث میں بولتے ہیں ثلاث نسوة اور چونکہ یہاں قرور کا معنی ثلثہ مؤنث آیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ قرور مذکور ہے اور اس سے مراد طہر ہے اگر قرور سے مراد حیض ہوتے تو کث قرور بدون تالیف تانیث کے وارد ہوتا امام ابو حنیفہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ لفظ قرور اور حیض یہ دونوں اس خون کے نام ہیں جو ایسی عورت کے جسم سے نکلے جو مرض اور لڑکپن سے سلامت ہو اگر حیض مؤنث ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قرور بھی مؤنث ہو مثلاً عین اور ذہب ایک چیز یعنی سونے کہتے ہیں اور ان میں ذہب مذکور اور میں مؤنث ہے پس قرور کی رعایت سے

تالیف تانیث لگائی ہے گو اس سے حیض مراد ہے لان من حملہ علی الطہر لا یوجب ثلثہ المھار علی طہرین وبعض الثالث وهو الذی وقع فیہ الطلاق پس امام شافعی کے قرور کے طہر کے معنی میں لینے میں عدت کی مدت طہر نہیں قرار پاتی بلکہ وہ طہر کا بدلہ دیا گیا ہے اور حصہ جس میں طلاق واقع ہوئی ہے عدت قرار پاتی ہے یہ مطلب یہ ہے کہ جب کہ مرد نے عورت کو حالت طہر میں طلاق دی اور عدت بھی ایام طہر ہی قرار پائیں تو جن ایام طہر میں طلاق دی ہے اگر ان کو ایام عدت میں محسوب کرین گے جیسا کہ شافعی کا مذہب ہے تو اس صورت میں ایام عدت کچھ اور بدلہ طہر ہوئے اور اس صورت میں لفظ ثلثہ کے مفہوم میں کمی لازم آتی ہے اور اگر وہ طہر جس میں طلاق دی ہے ایام عدت میں محسوب ہوگا تو اس صورت میں



کچھ اور بہتر طریقہ پورے ایامِ عدتِ دلوع ہون گے اور اس میں لفظِ نشہ کے مفہوم پر زیادتی لازم آتی ہے اور ہر تقدیر پر لفظِ نشہ کا معنی باطل ہو جا تا ہے اور جب کہ قرآن سے حیض مراد لین گے اور عدت کی میعاد تین حیض مقرر کیا گئے ہیں اس کا اعظم کا مذہب ہے تو کوئی خرابی لازم نہ آئے گی۔

**سوال** اگر کوئی شخص اپنی عورت کو طلاقِ حیض کی حالت میں دے تو خفیہ کے ذریعے مطابق اسکو عدت میں شمار نہ کریں گے بلکہ تین حیض کے ساتھ شمار کریں گے اور اس صورت میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ تین حیض پورے اور بعض حصہ حیض کا جس میں طلاق واقع ہوئی ہے یہ عادت قرار پائیں اور اس میں نشہ کے مفہوم پر زیادتی لازم آتی ہے۔

**جواب** مسئلے کا حکم طلاقِ مشروع کے لیے ہے اور شرع میں طلاق کے لیے ضرور ہے کہ ایامِ طہرین ہو اور معترض نے طلاقِ غیر مشروع کے ساتھ اعترض کیا جبکہ حکم اس مسئلے سے متعلق نہیں اسکا حکم دلالۃً النص یا جماع سے کھلتا ہے۔

**سوال** اگر امام شافعی کی طرف سے یہ کہا جائے کہ جب مرد نے عورت کو ایامِ طہرین طلاق دی تو بعد اسکے پورے دو طہر لاکر تین طہر سمجھے جائیں گے اور اس صورت میں نشہ کے معانی میں کمی بھی لازم نہیں آئے گی کیونکہ طہر کے واسطے لمبی جوڑی میاں کا ہونا ضرور نہیں بلکہ طہر کی ادنیٰ مدت پر بھی طہر کا اطلاق ہو سکتا ہے اور اسکے صادق آسنے کے لیے ایک گھڑی کی مدت بھی کافی ہے۔

**جواب** جزو طہر مستقل طہر قرار نہیں پاسکتا اگر ایسا ہو تو شروع کے طہر میں حیضین طلاق دی جائے اور تیسرے طہر میں بھی تغیر لیتی نہوگی اور ایسی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ تیسرے طہر کا ایک حصہ طہر میں آئے ہی مطلقہ عورت کے ساتھ نکاح اور مباشرت جائز ہو حالانکہ یہ دونوں کام اجماع کے خلاف ہیں نیز جو علیٰ طلاق

حکم الرجعت فی الحجض الثالثہ و ذوال تصحیح نکاح الغیر و الباطل

و حکم المحبس و الاطلاق و المسکن و الانفاق و الخلع و الطلاق و تزوج التزوج باختعا

و اربع سواھا و احکام المیراث مع کثرۃ تعددھا یعنی اس اختلاف پر کہ خفیہ کے نزدیک مدت تین حیض ہیں اور شافعیہ کے نزدیک تین طہر کی مسئلے دونوں اماموں میں مختلف ہو گئے ہیں۔

(۱۱) کسی نے انہی عدت کو حالتِ طہر میں طلاقِ حبی دی امام ابوحنیفہ کے نزدیک تیسرے حیض میں رجوع کر سکتا اور امام شافعی کے نزدیک تیسرے حیض نے بعض وجہ باتی نہیں رہے گا کیونکہ طہر یعنی طہر پورے ہو جائیں گے۔

(۲۱) تیسرے حیض میں عورت مطلقہ کے ساتھ امام ابوحنیفہ کے نزدیک غیر آدمی کا نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ یہ بھی عورت پوری نہیں ہوئی اور امام شافعی کے نزدیک جائز ہو جائے گا کیونکہ عورت پوری ہو چکی۔

(۲۳) تیسرے حیض کے اندر امام ابوحنیفہ کے نزدیک عورت پر اپنے عورت کے گھر میں پابند رہنا لازم ہوگا کیونکہ عورت پوری نہیں ہوئی اور امام شافعی کے نزدیک اب وہ عورت کے مکان سے نکلنے کی مختار ہو جائے گی۔

(۲۴) امام ابوحنیفہ کے نزدیک تیسرے حیض میں خاوند پر لازم ہوگا کہ عورت کو روٹی کپڑا اور رہنے کو مکان دے اور امام شافعی کے نزدیک نہیں۔

(۲۵) تیسرے حیض میں خاوند کو اس عمدہ سے نخل کر لینے اور طلاق دیدیے کا اختیار اور حق ہے امام شافعی کے نزدیک کچھ حق باقی نہیں رہا۔

(۲۶) خاوند اس عمدہ کی بہن سے یا اسکے سوا چار عورتوں سے تیسرے حیض کے وقت امام ابوحنیفہ کے نزدیک نکاح نہیں کر سکتا کیونکہ عورت پوری نہیں ہوئی اور امام شافعی کے نزدیک نکاح کر سکتا ہے۔

(۲۷) اگر خاوند عمدہ کے تیسرے حیض کے دو تین مرگیا تو عمدہ وارث ہوگی اور خاوند اسکے حق میں وصیت نہیں کر سکتا کیونکہ وارث کے واسطے وصیت درست نہیں اور امام شافعی کے نزدیک عورت اس صورت میں وارث نہیں ہوگی

اور وصیت اسکے حق میں درست ہوگی۔ و كذلك قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا باہم فی ارواحہم خاص

فی التقدير الشرعی فلا یرک العہل بہ باعتبار انہ عقد مالی فیعتبر بالعقود العالیۃ

فیكون نقدیر المال فیہ موکو لالے رائے الزوجین کما ذکرہ الشافعی  
 دوسری مثال نصاب کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو فرمایا ہے کہ ہم نے مردوں پر عورتوں کے حق میں جو کچھ مقدر کیا ہے وہ ہم جانتے ہیں یہ ہمہر کی مقدار شرعی کے بیان میں خاص سے پہلے سپر عمل کرنے کو ترک نہیں کیا جائے گا اور یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ نکاح میں مقدار ہر عقد مالی سے لیں سکا اعتبار بھی عقود الیہ کے طور پر ہوگا لہذا زوجین کی دوسری مقدار ہر موقوف ہوگی جیسا کہ امام شافعی فرماتے ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہر کی مقدار کم سے کم دس درم ہے۔ اور امام شافعی کے نزدیک جو چیز کا آمدنی کی قیمت ہو سکے خواہ دس درم کی ہو یا زیادہ کی یا کم کی وہ ہر ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے اور وہ اس کی یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک ہر کا قدر کرنا آدمیوں کی ہائے اور اختیار پر نفوس سے شارع کی طرف سے ہر مقدار نہیں ہے امام ابوحنیفہ کے ہر ہر یہ ہے کہ گوہر کی حد اکثر شارع کی طرف سے مقدار نہیں آدمی جتنا زیادہ چاہے مقرر کر سکتا ہے مگر ہر کی قلت شارع کی طرف سے

مقدر سے اور وہ یہ ہے کہ دینِ درم سے کم کا نہیں بند ہو سکتا اور سند اسکی یہ ہے کہ اللہ نے آیت بالاین  
 تقدیر ہزار ماخ کو اپنی طرف منسوب کیا ہے پس فرض فقط خاص ہے جسکا استعمال شرع میں تقدیر کے معنی  
 میں مقرر ہو چکا ہے چنانچہ کہتے ہیں فرض العاقبۃ یعنی قاضی نے نفعہ مقرر کیا ہے اور سهام  
 مقدر کو فرض کتے ہیں اس پر فرض نے لغوی معنی سے منقول ہو کر تقدیر کے معنی میں حقیقت عمرانی بن گیا ہے  
 اور اس نطق فرض کے بعد جو ضمیر نا ہے وہ بھی خاص ہے اس لیے کہ تکلم کی ذات بردہ لالت کرتی ہے اور عمر  
 تکلم اس سے نکل جاتے ہیں اس تحصیل سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں ہر مقدر سے اور اس  
 ہر مقدر کی تعداد کو ہم نے دو طور سے جانا ایک تو آنحضرت کے اس بیان سے لامعا اقل من عشرين  
 دواھم و اولاد ارقطی والبیہقی عن جابر یعنی ہر دینِ درم سے کم نہیں دوسرے اس بات سے  
 کہ دینِ درم کی چوری پر ہاتھ کوڑا لاجا تا ہے اور اس سے کم میں نہیں کا نا جاتا تو بطرح اٹھ کا کا ٹنا چوری  
 میں دینِ درم کا عوض مقرر ہوا ہے اس طرح ہر کا مال ہو گا جو ایک عضو یعنی فرج کے مقابل ہے تو یہ بھی  
 دینِ درم سے کم نہونا چاہیے پس تقدیر خاص ہے جسکا بیان اس آیت میں ہے گو جو کچھ مقدر سے وہ نکل سے  
 اور آیت میں ذکر نہیں اس لیے اسکے کھولنے اور بیان کرنے کی ضرورت پڑی پس حدیث اور قیاس نے اسے  
 بھی کھول دیا فرض تقدیر کے معنی میں حنفیہ کی اصطلاح ہے لغت میں اسکے معنی متین کرنا اور شخص کرنا اور جب  
 کرانہیں امام خانمی کہتے ہیں کہ لغوی معنی جو حقیقی ہیں اس آیت میں مراد میں درمیتاں یہ ہے کہ اسکو علی کے ساتھ  
 متحد کیا ہے کہ جب فرض کو علی کے ساتھ متدی کرتے ہیں تو ایجاب کا فائدہ دیتا ہے مثلاً فرض علیہ کا  
 مطلب یہ ہے کہ سپرد جب کیا گیا علاوہ اسکے ماملکت ایمانہم کا عطف فی از واجہہ پر صاف  
 بکار کرتا ہے کہ یہاں فرض سے مراد نہیں کیونکہ کنیز کے واسطے اللہ نے ہر مقدر نہیں کیا ہو پس یہاں  
 مان و نفعہ مراد ہو گا کیونکہ یہ چیزیں زوجه اور کنیز دونوں کے لیے واجب ہیں پس اس تقدیر پر  
 خدا علنا ما فرضنا علیہم فی از واجہہ و ماملکت ایمانہم کے معنی ہوں گے کہ ہم نے جو کچھ مردوں پر ان کی  
 عورتوں اور کنیزوں کے واسطے واجب کیا ہے وہ ہم جانتے ہیں فرضنا یہاں او جینا کے معنی میں ہے اور  
 وہ ہر نہیں بلکہ مان و نفعہ سے اور بظاہر ہے کہ یہ چیزیں مرد و بایں عورت المسلم دونوں کے لیے واجب ہیں  
 حنفیہ جو اب دیتے ہیں کہ فرضنا کا تقدیر علی کے ساتھ تضمین معنی ایجاب کے لیے ہے پس اس صورت میں قد علنا  
 ما فرضنا کے معنی قدر نامو جینا علیہم ہوں گے اور ماملکت ایمانہم کے

اوپر لفظ فرضاً مقدر سے پس تعالیٰ مملکت ایمانہم کا علت نے از واجہہ بر زمین تاکہ وہ حجابی لازم  
 آئے بلکہ یہاں دوسرا فرضاً موجود ہے جو مقدر سے اور آیت کی تقدیر یوں ہوگی قد علمنا ما فرضنا علیہما  
 فی مملکت ایمانہم پہلا فرضاً تو قدرنا کے معنی میں ہے اور دوسرا فرضاً او جبنا کے معنی میں اور مطلب ہے  
 کہ بتنے مردوں پر عورتوں کے بارے میں جو کچھ فرض نہیں مقدر کیا ہے وہ ہلکے معلوم ہے وہ یہ ہے کہ ہر مقرر کرین  
 اور جو کچھ ہم نے مردوں پر وہ جب کیا ہے انکے ہاتھ کے مالوں یعنی کثیروں کے حق میں وہ بھی ہم جانتے ہیں یعنی  
 انکونان و نفقہ وین و خرع علی هذا ان التخلی لنقل العبادۃ افضل من الاستغال بالنکاح

وایباح ابطالہ بالطلاق کیف ما شاء الزوج من جمع و تعریق وایباح ارسال الثلث جملة واحدة  
 اور اس قاعدے پر امام شافعی یہ تفریح فرماتے ہیں کہ عبادت کے واسطے عزت اختیار کرنا نکاح کرنے سے بہتر ہے اور یہی  
 وجہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تازد کے واسطے سباح ہے جس طرح چاہے طلاق سے ایک دفعہ  
 ہی تین طلاقیں دے یا تفریق کر کے دے اور امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ دو یا تین طلاقیں ایک دفعہ ہی  
 بہت مذہم ہے کیونکہ سنت کے مخالف ہے وجعل عقد النکاح قابلاً للفسخ بالخلع اور امام شافعی  
 نے کہا ہے کہ نفس خلع سے فسخ ہو جائے گا پھر کس طرح فسخ ہے ایسی نکاح ابی نہیں رہتا اور چونکہ طلاق نہیں ہوتے اس کے بعد طلاق چار نہیں ہے  
 اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک خلع طلاق سے اس لیے دوسری طلاق اس کے بعد واقع ہو سکتی ہے کیونکہ خدا سے  
 تعالیٰ فرمایا انما الطلاق مرتان فاما ساءک بمعرون او تسیح باحسان فان خفتم ان لا یقیمہما  
 حد و دالہ فلا جناح علیہما فیما تندا بہ تلتک حد و دالہ فلا تعد و ہا و من یعد  
 حد و دالہ فاو تلتک ہر العالمون مطلب یہ ہے کہ طلاق جسی دوبار کر کے ہے یا طلاق شرعی یہ ہر بار بار  
 کر کے دی جائے تہ جمع کر کے ایک بار دہری جائے اس کے بعد یا تو بھلائی کے ساتھ روک لینا ہے یعنی رحمت  
 کر لینا ہے یا احسان کے ساتھ چھوڑ دینا ہے پھر اس کے بعد اللہ نے مسئلہ خلع کا ذکر کیا ہے اس طرح کہ پس اگر تم  
 اسے حکام وقت اور وہ دونوں اللہ کے قاعدے یعنی زوجیت کے حقوق بھلائی کے ساتھ لچو طانہ و کھین گے  
 تو اس میں گناہ نہیں کہ عورت مرد کو چھوٹے کا بدلہ دے اسکو خلع کہے ہیں تو معلوم ہوا کہ خلع میں عورت کا کام یہ ہے  
 کہ وہ بدلہ دے اور مرد کا نبل وہ ہے جو اس سے قبل بیان کر دیا ہے یعنی طلاق دنیا تو خلع فسخ نہ ٹھہرا کیونکہ فسخ  
 میں طرفین کو مراعت حاصل ہوتی ہے اور یہاں عورت صرف بدلہ دینے سے چھٹکارا نہیں پاسکتی جب تک مرد  
 اسکو طلاق نہ دے تو ثابت ہوا کہ مرد کا کام وہی ہے جو پہلے ذکر ہو چکا ہے یعنی طلاق دینا پھر بعد اسکے فرمایا ہے

فان طلقا فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا  
 یعنی پھر اگر اسکو طلاق دے تو اب حلال نہیں اسکو وہ عورت جب تک نکاح نہ کرے کسی دوسرے خاندان سے پھر اگر  
 شوہر تانی اسکو طلاق دے تب گناہ نہیں ان دونوں پر کہ پھر مل جائیں لیکن امام شافعی فرماتے ہیں کہ خدائے  
 تعالیٰ کا یہ قول اس قول سے متصل ہے جس میں ذکر ہے الطلاق مرتان اور یہ تیسری طلاق ہی  
 اول دو طلاقوں کا ذکر کیا جئے بعد رجعت کا حق حاصل تھا پھر تیسری طلاق کا ذکر کیا جس کے بعد رجعت  
 کا حق حاصل نہ رہا اور دونوں بیانون کے درمیان میں خلع کا ذکر بطور جملہ ہوتی ہے کہ ہے کیونکہ خلع نسخ ہے  
 جسکے بعد طلاق دینے کا حق حاصل نہیں رہتا اسلیے خلع کو پچھلے قول سے کوئی تعلق نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہ  
 کہتے ہیں کہ فان خفتم کا ناکلمہ خاص ہے اور معنی خاص کے لیے موضوع ہے اور تعقیب و ترتیب  
 بلا مہلت کے لیے آسان ہے اور یہ طلاق اقتدار یعنی بدلے کے بعد مذکور ہوئی ہے تو چاہے کہ خلع کے بعد  
 واقع ہو اور خلع بھی طلاق سے غایت یہ ہے کہ اس صورت میں چار طلاقین لازم آتی ہیں دو تو وہ ہیں  
 جنکا ذکر اللہ پاک نے اس قول میں کیا ہے الطلاق مرتان اور تیسری طلاق خلع ہے اور چوتھی طلاق  
 وہ ہے جس کے بعد عورت مرد پر حلال نہیں رہتی اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ یہ ظاہری صورت  
 ہے ورنہ درحقیقت وہی تیسری کی تین طلاقین رہیں کیونکہ خلع کوئی علیحدہ مستقل طلاق نہیں بلکہ انھیں  
 دونوں چھی طلاقوں میں مندرج ہے اور اس صورت میں آیت میں طلاق مال نہ لینے کی حالت میں وحی  
 قرار پائے گی اور مال لینے کی حالت میں کہ خلع ہے بائن سمجھی جائے گی اور معنی آیت کے یوں ہوں گے  
 کہ طلاق دوبار کر کے ہے پس اگر دونوں چھی ہوں تو اس صورت میں بھلائی کے ساتھ روک لینا ہے یا  
 احسان کے ساتھ چھوڑ دینا ہے اور اگر دونوں چھی نہ ہوں بلکہ خلع کے ضمن میں واقع ہوں تو اس وقت  
 میں بانٹہ ہوں گی اور اگر بھران دونوں چھی کے بعد طلاق دی تو مرد پر وہ عورت حلال نہیں رہتی اور  
 اگر شافعی کے مذہب پر عمل کیا جائے تو لفظ خاص یعنی فا کا موجب باطل ہو جائے اور خلع کے بعد  
 طلاق واقع ہونے کی صورت میں اس لفظ خاص کا عمل باقی رہے گا تو صحیح میں علامہ تفتازانی نے  
 اس مقام پر یہ کہا ہے کہ تم نے یہ جو کچھ کہا ہے یہ اس صورت میں صحیح قرار پانا ہو کہ او قصیح باحسان  
 سے مراد ترک رجعت ہی ہو اور اگر اس سے مراد تیسری طلاق ہو جیسا کہ انہوں نے یہی نے روایت کی  
 ہے کہ ایک آدمی آنحضرت کے پاس آیا اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! انی اسمع اللہ يقول الطلاق مرتان

فاین الثالثہ قال امساك بمعرفه او تسبیح باحسان سے اثاثہ یعنی مجھ کو اہل شرک کے قول سے یہ معلوم ہو گیا کہ طلاق دوبارہ کر کے سے گزیر سی کا حال معلوم نہوا فرمایا تیسری طلاق تسبیح باحسان سے تو اس صورت میں فان طلقها تسبیح باحسان کا بیان قرار پائے گا اور اب اسکا مسئلہ جمع سے کوئی تعلق باقی نہ رہے گا اور اس تقدیر پر آیت کے سنی یہ ہوں گے کہ طلاق دوبارہ کر کے سے پھر اسکے بعد یا تو بھلائی کے ساتھ روک لینا ہے یعنی یا رجعت کر لینا ہے یا احسان کے ساتھ چھوڑ دینا ہے تیسری طلاق سے کہ پس جبکہ تیسری طلاق دے کر پھر ڈوبا تو اب اسکے بعد مرد پر وہ عورت حلال نہیں رہتی اس صورت میں آیت کی دلالت اس امر پر نہوگی کہ طلاق کے بعد طلاق مشروع ہے جو اب اس کا یہ ہے کہ آنحضرت کے قول سے یہ مراد ہے کہ تیسری طلاق تسبیح باحسان میں داخل ہے نہ یہ کہ تسبیح باحسان بعینہ تیسری طلاق ہے کیونکہ احسان کے ساتھ چھوڑ دینا عبارت سے اس سے کہ رجعت نہ کرے اور رجعت نہ کرنا تیسری طلاق نہ ہونے سے عام ہے دونوں کا مفہوم ایک نہیں اگر رجعت نہ کرنے سے اشارہ صرف تیسری طلاق کی طرف ہوتا تو الطلاق مرتان فامساك بمعرفه او تسبیح باحسان کے معنی یہ ہوتے کہ دو طلاق کے بعد واجب ہے کہ یا تو بھلائی کے ساتھ رجعت کر لے یا احسان کے ساتھ تیسری طلاق دیدے حالانکہ یہ بالاجماع باطل ہو کر نہ کہ مرد کو یہ بھی اختیار ہے کہ نہ رجعت کرے اور نہ طلاق دے بلکہ کچھ بھی نہ کرے یہاں تک کہ عورت کی عدت پوری ہو جائے و كذلك قولہ تعالیٰ حتی تنكح زوجا غیرہ خاص فی وجود النكاح من المرأة

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول حتی تنكح زوجا غیرہ عورت کو نکاح کا اختیار مائل ہونے میں خاص ہے مطلب اسکا یہ ہے کہ اگر مرد نے عورت کو تیسری طلاق بھی دیدی تو یہ عورت طلاق دینے والے خاومد پر حلال نہیں ہو سکتی جب تک کہ اور سے نکاح نہ کرے اور اسی کو شرطاً حلال کہتے ہیں غرض کہ ہمیں نکاح کرنے کا کام عورت کی طرف منسوب کیا ہے کہ وہ نکاح کرے جس سے معلوم ہو گیا کہ عورت اللہ کو خود نکاح کرنے کا اختیار ہی

خلا بترك العمل به بما روی عن النبی علیہ السلام ایما امرأۃ شکحت نفسها

بغیر اذن ولیہا فنکاحا باطل باطل باطل پس نہیں چھوڑا جائے گا یہ حکم اس حدیث کے سبب کہ جو عورت بلا اجازت اپنے ولی کے نکاح کرے تو نکاح اس کا باطل ہے اگر کوئی اصحاب سنن نے ابن جریر سے انھوں نے سلیمان بن موسیٰ سے انھوں نے زہری سے انھوں نے عروہ سے انھوں نے حضرت عائشہ سے یوں روایت کی ہے کہ جو عورت نکاح کرے بغیر اذن ولی کے پس

نکاح اسکا باطل سے پس نکاح اسکا باطل ہے امام مالک اور شافعی کا یہی مذہب ہے کہ بدون ولی کی اجازت کے نہیں ہوتا علاوہ اسکے یہ حدیث قابل قبول نہیں کیونکہ نبی عاشر نے جو اسکی راوی ہیں اسکے خلاف تصدقاً عمل کیا تھا اور یہ خلاف یقینی ہے چنانچہ اس حدیث سے روایت کے بعد وہ انہوں نے اپنے بھائی عبدالرحمن کی بیٹی حنصہ کا نکاح اپنے اختیار سے کر لیا عبدالرحمن شام میں جب وہ آئے اور انکو یہ حال معلوم ہوا تو نکاح سے انکار کیا اور حنفا ہوئے اس سے ثابت ہوا کہ یہ حدیث عمل کے قابل نہیں کیونکہ نبی صاحبہ کا خلاف کرنا یا تو اس وجہ سے ہے کہ روایت حدیث کے بعد ان کو یہ معلوم ہوا ہوگا کہ یہ سورج سے یا موضوع اور یہ کہ نہیں کہتے کہ انہوں نے بے پروائی اور غفلت کی وجہ سے اسکے خلاف عمل کیا کیونکہ اس صورت میں انکی عدالت میں فرق آتا ہے حالانکہ وہ فسق و غفلت سے محفوظ ہیں اسبطر ان باقی حدیثوں کا حال ہے جو حضرت عائشہ سے روایت کی گئی ہیں ایک میں تو یہ ہے کہ نکاح بغیر ولی کے نہیں ہے اور بادشاہ اس کا ولی ہے جبکہ کوئی ولی نہیں اور دوسری میں یہ ہے کہ نہیں نکاح سے بغیر ولی کے اور دو گواہ عادل کے دوسرے راویوں کی حدیثیں بھی جن سے شافعی نے تک کیا ہے ضعف سے مالی نہیں علاوہ اس بات کے کہ یہ احادیث قابل احتجاج نہیں ایک نہایت صحیح حدیث ابن عباس سے مسلم نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الایم احق بنفسہا من ولہا والیکرت تاذن فی نفسہا واذنہا صما تھا یعنی شوہر دیدہ و عورت زیادہ جس دار سے اپنی ذات پر اپنے ولی سے اور بکر سے اذن لیا جائے گا اور اسکا اذن سکوت ہے یہ حدیث صحیح معارض سے حضرت عائشہ کی حدیث کی اور اسی کو ترجیح ہے اور اسکی تفسیر یہ آیت مجیٰ یحییٰ منکم منہم منہم و جاغیرہ کیونکہ اس میں نکاح کی نسبت عورت کی طرف سے اور تاویل تریب لانکاح الابوی کی یہ ہے کہ نکاح بطور سنت کے بغیر ولی کے نہیں ہے اور عورت کے بلا اجازت اپنے ولی کے نکاح کرنے کی مانعت والی حدیث کو اس نکاح پر عمل کرتے ہیں جو بغیر کفو کے ہووے و تیفرع منہا الخلاف فی حمل الوطی و لزوم المہر و النفقۃ

والسکۃ و وقوع الطلاق والنکاح بعد الطلقات الثلث علی ما ذهب الیہ  
 قد ما اصحابہ بخلاف ما اختارہ المتأخرون منہم اس مسئلہ خاص کے  
 سبب امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے درمیان یہ اختلاف ہو گیا کہ اگر مثلاً کسی عورت بانہ نے بلا اجازت  
 ولی کے از خود نکاح کر لیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک شوہر کو اس عورت سے صحبت کرنا حلال ہے اور

مہر اور نان و نفقہ اس نکاح سے شوہر کے ذمے لازم ہو جائیگا اور اگر شوہر طلاق دے گا تو طلاق بھی پڑ جائے گی امام شافعی کے نزدیک چونکہ غیر اجازت دلی کے نکاح درست نہیں ہوا اس لیے شوہر کو صحبت کرنا درست نہوگا اور مہر و نان و نفقہ اسکے ذمے لازم نہ آئے گا اور چونکہ وہ عورت اصل میں منکوحہ نہیں اس لیے اسپر طلاق بھی نہ پڑے گی اور اگر شوہر نے ایسی عورت کو جس نے بلا اجازت دلی کے نکاح کر لیا تھا تین مطلقین دین تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو اگر وہ عورت پھر اسی خاوند سے نکاح کرنا چاہے تو بلا حلالے کے نکاح کرنا درست نہوگا اور امام شافعی کے نزدیک درست ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک پہلا نکاح درست ہی نہوا تھا اور نہ مطلقین بڑی تعین تاکہ حلالہ کی ضرورت ہوتی مگر یہ مسلک متقدمین اصحاب شافعی کا ہے اور متاخرین کے نزدیک تین طلاقیں کے بعد یہ عورت شوہر اول پر بلا حلالے کے درست نہوگی احتیاطاً انھوں نے حنفیوں کے موافق فتوے دیا ہے

واما العام یہاں سے عام کا بیان شروع ہوتا ہے عموماً حنفیہ عراق اور جمہور فقہا اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ عام کا حکم تمام ان افراد پر جن کو وہ شامل ہو جاتی ہے بعض اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ جب تک کوئی دلیل قطعی حکم عموم یا خصوص پر قائم نہو عام کے حکم میں توقف کرنا چاہیے خواہ عقائد یا ت سے تعلق رکھتا ہو یا علیات سے اور بعض اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ اعتقادی میں توقف کرنا چاہیے اور جس کا تعلق عمل سے ہو اس میں توقف نہ چاہیے بہم طور پر یہ اعتقاد کر لین کہ جو کچھ اللہ کی مراد اس نقطہ سے عموم یا خصوص کی ہے وہ حق ہے مگر عمل کرنا اسپر واجب ہے اور بعض علماء سمرقند بھی یہی مذہب رکھتے ہیں اہل توقف کی دلیل یہ ہے کہ جن الفاظ کو عام مانتے ہیں وہ مجمل ہیں اس لیے کہ اعداد جمع مختلف ہیں چنانچہ جمع قلت سے ہر وہ عدد جو تین سے دس تک پر دلالت کرے مراد لینا صحیح ہے اور جمع کثرت سے ہر وہ عدد جو دس سے غیر قلیل ہے دلالت کرے مراد لینا صحیح ہے اور بعض کو بعض پر اولیت حاصل نہیں ہے پس مجمل ہونے کے اور اہل توقف ایسے الفاظ کو مشترک بھی مانتے ہیں اور دلیل اس مدعا پر یوں لاتے ہیں کہ یہ الفاظ واحد پر بھی اطلاق کیے جاتے ہیں اور کثیر پر بھی اور اصل طلاق میں حقیقت ہے تو واحد میں اور کثیر میں مشترک ہونے پہلے قول کا جواب یہ ہے کہ کل پر محمول کیے جاتے ہیں تاکہ ترجیح بعض کی بعض پر لازم نہ آئے پس اجمال نہ ہو اور دوسرے قول کا جواب یہ ہے کہ مجازاً مشترک پر ترجیح رکھنا ہے پس جب



واحد کے معنی میں استعمال کریں گے تو اسکو مجاز سمجھیں گے کیونکہ اس بات کا یقین ہے کہ کثیر کے معنی میں حقیقت سے تو واحد کے معنی میں مجاز ٹھہرے گا اور طوائف لغت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جمع کو واحد کے معنی میں مجاز آئے آتے ہیں اور جمع سے مراد یہاں لفظ عام ہے جو شامل ہو ہر صیغہ جمع کو جیسے رجال اور اسم جمع کو جیسے انسان۔ اشاعرہ میں سے ابو عبید اللہ شریانی کا مذہب یہ ہے کہ اگر لفظ مفرد ہے تو واحد پر دلالت کرتا ہے اور اگر جمع ہے تو تین بردار باقی کا سمجھنا قیام دلیل پر موقوف ہے کیونکہ لفظ کا معنی سے عاری ہونا جائز نہیں ہیں اگر لفظ عام سے ایسے معنی مراد ہوں جو اسکے اقل معنی ہیں تو یہ عین مدعا ہے جیسے اسم جنس سے کم سے کم ایک سمجھا جاتا ہے اور جمع کا اطلاق کم سے کم تین پر ہوتا ہے پس اگر عام اسم جنس ہوگا تو اس کا استعمال ایک میں یقینی ہوگا اور جمع ہوگا تو تین میں استعمال یقینی ہوگا اور اگر لفظ عام سے اقل معنی سے زیادہ مراد ہو تو اقل اس زیادہ میں بھی داخل رہے گا پس لفظ عام کے اپنے کم سے کم معنی میں متیقن ہونے میں شبہ نہیں اور کم سے زیادہ میں شک ہے اور اس بات کا یقین نہیں ہو سکتا کہ زیادہ سے زیادہ معنی لفظ عام سے کہاں تک مراد ہو سکتے ہیں تو کم سے کم معنی میں عام کا استعمال یقینی ہو اور زیادہ میں شک سے خالی نہیں اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ لغت سامعی چیز ہے اس میں کوئی بات دلیل قیاس سے ثابت کرنا باطل ہے جو کچھ اہل زبان سے سموع ہو وہی صحیح ہے اور یہ جو کہتے ہیں کہ جب کوئی کے علی دس اھم یعنی مجبوراً ہم چاہیں تو اس قول سے تین درم اسپروا جب ہوئے تو سلوم ہوا کہ جمع سے کم سے کم تین سمجھنا ضعیف ہے اور اس سے زیادہ میں شک ہے اسی لیے اس قول کے قائل پر تین درم اور دو ہو جائیں گے جو اب اسکا یہ ہے کہ علی دس اھم سے تین درم اس واسطے واجب ہوتے ہیں کہ عموم کا لین زیادہ میں امکان سے باہر ہے زیادہ کی حد مقرر نہیں ہو سکتی اس لیے انھیں انخواص ثابت ہوتا ہے جو کہیں اس بنا پر لفظ جمع سے علی دس اھم میں تین درم متعین کر لے جاتے ہیں۔

جب ہم تحقیق کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ہم کو صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ بطرح خصوص کے لیے خاص خاص الفاظ مقرر ہیں عموم کے لیے بھی ضرور ہے کہ الفاظ مقرر ہوں جو اسپروا لالت کہتے ہوں کیونکہ عموم بھی ایسے معانی میں جو باہم بات چیت میں مقصود ہوتے ہیں اس لیے انکو تیسیر کرنے کے لیے الفاظ کا ہونا ضرور ہے جب معانی ظاہر ہوتے ہیں تو انکے سمجھنے سمجھانے کے لیے الفاظ کی طرف احتیاج ضرور پڑتی ہے

یہ دلیل ایسی معقول ہے کہ ہر ذی عقل کو اسکی تسلیم میں انکار نہیں اور دوسری دلیل سب اجماع ہو جسکی  
تفصیل یہ ہے کہ سلف سے خلف تک عموماً کے احکام پر حجت لانے کا دستور چلا آتا ہے اور کسی نے  
آج تک اس امر پر اعتراض نہ کیا اور حجت لانا اجماع ہے اس بات پر کہ یہ صحیح عموم پر دلالت کرتے ہیں  
صحابہ نے بہت سے معاملات میں عموم کے صحیح عموماً کے لیے استعمال کیے ہیں اور کبھی کہیں ان الفاظ  
عموم سمجھنے کے لیے قرینے کی ضرورت نہ پڑی اگر یہ الفاظ عموم کے لیے موضوع نہوتے تو عموم کے سمجھنے کے لیے  
قرائن کی ضرورت واقع ہوتی اور جو لفظ ایسا ہوتا ہے کہ اس کے معنی سمجھنے کے لیے قرینے کی ضرورت نہیں  
ہوتی وہ اپنے معنی میں حقیقی اور یقینی ہوتا ہے جنانچہ صحیحین میں ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ جب قبیلہ  
غطفان اور بنی تمیم وغیرہ نے زکوٰۃ نہ دی تو صدیق رضی اللہ عنہ نے ان سے لڑنے کا ارادہ کیا اور  
عمر رضی اللہ عنہ اور صحابہ کی ایک جماعت نے یہ سبھا کہ اقرار شہادتین سے عقوبت دینا کی تمتع ہو جاتی  
ہے اس وجہ سے اُنکے قتل میں توقف کیا اور کہا کہ کیوں ہم ان سے قتال کریں جبکہ سرور کائنات  
نے فرمایا ہے اِن اَقَاتِلِ النَّاسَ حَتَّى يَبُوءُوا بِاللَّهِ اَلَا اِلَهَ اِلَّا اللهُ فَصَلِّ اَلَا اِلَهَ اِلَّا اللهُ  
عصم مني مله و نفس یعنی میں امور ہوں کہ لوگوں سے لڑوں یہاں تک کہ وہ گواہی دین اس بات کی  
کہ نہیں کوئی معبود مگر ایک اللہ یعنی اسلام لائیں پھر جس نے کہا لا اِلہ الا اللہ بجا یا مجھ سے ال اپنا  
اور جان اپنی تو حضرت صدیقؓ نے اس وقت یہ نہ کہا کہ یہ الفاظ عام ہیں حجت کے قابل نہیں بلکہ قبول  
کر لیا اور یہ جواب دیا کہ قتال نہ تمتع نہیں مگر اس وقت کہ حقوق ادا کریں حضرت صدیقؓ  
ان سے قتال کے لیے نکلے تو آخر سارے صحابہ نے انکا ساتھ دیا اور پیغمبر خدا کی وفات کے دن انصار  
نے سفید نبی سعدہ میں یہ ٹھہرایا کہ ایک امام ہمارا ہوگا اور ایک مہاجرین میں کا ہوگا اور اپنی طرف سے  
سعد بن عبادہ کو خلیفہ بنانے اور اُنکے اہم پر بیعت کرنے پر آمادہ ہو گئے تو حضرت ابو بکر صدیقؓ نے وہاں  
ہو تے کر انصار سے کہا کہ پیغمبر صاحب کا حکم ہے اہل مہاجرین میں امام قریشی ہے تب سب انصار  
نے قبول کیا اور اس حجت سے کسی نے انکار نہ کیا اور جب پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت  
فاطمہؓ نے ابو بکر صدیقؓ کے پاس کسی کو بھیجا اپنے باپ کی برائت میں سے حصہ مانگنے کو جو دینے اور خیر میں زمین  
تھی تب صدیقؓ نے کہا کہ حضرت نے فرمایا تھا ہر صورت میں کتنا صدقہ واہ البخاری وال مسلم  
یعنی ہم پیغمبر لوگ میراث نہیں جوڑتے (ہمارے مال کا کوئی وارث نہیں) جو ہم نے جوڑا وہ خدا کی

راہ میں صدقہ اور حدیث کی وجہ سے عدم توریث انبیاء پر اجماع ہو گیا اور اب تک اسی پر عمل ہے۔ اسی طرح حضرت ہول پاک کے مقام دفن میں اختلاف ہوا کہ ہا جرین اہل کہ نے چاہا کہ ہم نقش مبارک کو کہ لے جائیں، انصار اہل مدینہ نے چاہا کہ مرینے میں دفن ہوں۔ کچھ صحابہ نے ارادہ کیا کہ میت المقدس کو لے جائیں کہ وہ جگہ دفن انبیاء کی ہے آپ کی معراج اُس جا سے طرف آسمان کے ہوئی تھی پھر سب نے اتفاق کر کے مرینے میں دفن کیا اس لیے کہ حضرت صدیق نے کہا کہ آنحضرت نے فرمایا الانبیاء یدلحون حبث یموتون یعنی انبیاء اسی جگہ دفن ہوتے ہیں جہاں مرتے ہیں۔ اور جب یہ آیت نازل ہوئی انکم فماتخذون من دفن اللہ محضباً محضو یعنی تم اور جن چیزوں کی تم خدا کے سوا پرستش کرتے ہو دوزخ کا پندھن ہو گے تو آبن زبیری نے یہ اعتراض کیا کہ انصار نے آنحضرت عیسیٰ کی پرستش کرتے ہیں اور یہ دوزخ کی اور ملائکہ کی بعض عرب نے پرستش کی تو اس سے لازم آتا ہے کہ یہ بھی دوزخ میں جائیں حضرت نے جواب دیا کہ ما غیر ذوی العقول کے لیے عام ہے پس حضرت عیسیٰ عزیر ملائکہ کو متناول نہ ہو گا۔ ابن زبیری اہل زبان تھا اس نے جو لفظ ما کے عموم سے احتجاج کیا تو حضرت نے ما کے عام ہونے سے انکار نہیں کیا بلکہ یہ کہا کہ وہ غیر ذوی العقول میں عام ہے محققین کا ایک طبقہ اس جواب کا انتساب جناب سرور کائنات کی طرف صحیح نہیں بتاتا اور یہ تقدیر تسلیم یہ جواب انہیں لوگوں کی رائے کے مطابق پورا ہو سکتا ہے جو ما کو صرف غیر ذوی العقول کے لیے سمجھتے ہیں فتوحان عامہ منحص عنہ البعض و عام لم یخص عنہ شیء یعنی عام کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس میں سے کوئی شے خاص کی گئی ہو دوسرا وہ ہے کہ اُس میں سے کوئی شے خاص نہ کی گئی ہو اما العام الذی لم یخص عنہ شیء، فهو یسألہ الخاص فی

حق لزوم العمل بہ لا محالۃ یعنی عام غیر مخصوص عمل کے لازم ہونے میں خاص کی طرح ہے اور لا محالہ اشارہ ہے قطعی ہونے کی طرف یعنی جس طرح خاص قطعی ہے وہ بھی قطعی ہے اور اس پر عمل کرنا لازم ہے یا در کھو کہ قطعی و دوسنی میں استعمال ہے اور اسے کہتے ہیں جس میں کسی طرح خلاف کی گنجائش نہ ہو اور عقل اُس میں ضعیف سے ضعیف خلاف کو بھی تجویز نہ کرے اور اسے کہتے ہیں جس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو سکے گو اُس میں کسی طرح کا خلاف عقل تصور کر سکتی ہو یہ دوسنی اس بات میں اشرک ہیں کہ کسی طرح دل میں خلاف کا خطرہ پیدا نہیں ہوتا اور نہ اسکا

احتمال اہل زبان کے نزدیک، اور اس وجہ سے ان میں تفریق ہے کہ اگر خلاف کا تصور کیا جائے تو عقل پہلے میں اسے جائز نہ رکھے گی اور دوسرے سے عقل خلاف جائز رکھ سکتی ہے مگر محاورے میں ایسے خلاف عقلی کا اعتبار نہیں پس خفیہ کے نزدیک جو عام قطعاً عموم پر دلالت کرتا ہے اس میں قطع دوسری قسم کا ہے پس اس میں خصوص کا ایسا احتمال نہیں ہوتا جو محاورات میں مستبر اور قابل شمار ہو غرض کہ قطعی ہونے میں عام خاص سے کم نہیں اکثر شافیہ اور مالکیہ اور امام ابو منصور ما تریدی کے نزدیک عام قطعی سے کیونکہ کوئی عام ایسا نہیں ہو جیسا کہ بعض افراد خاص نہ کر لیے جائیں تو ہر عام میں بعض افراد کے مخصوص ہونے کا احتمال ہے یعنی یہ احتمال ہے کہ بعض افراد کا یہ حکم نہ ہو جو اکثر کا حکم ہے گو ہم اس سے واقف نہ ہوں مگر یہ احتمال زائل نہیں ہو سکتا ایسے ایسا عام عقل کو واجب کرے گا نہ علم یقین کو جس طرح خبر واحد اور قیاس عقل کو واجب کرتے ہیں نہ علم کو اور ایسے عام مثل ان دونوں کے قطعی قرار پاتا ہے ہاں اگر کسی مقام پر دلیل اس بات کی موجود ہو کہ اس عام میں سے بعض افراد کے خاص ہو جانے کا احتمال نہیں جیسے ان اللہ بکل شیء عليم یعنی اللہ ہر شے سے آگاہ ہے تو ایسے موقع پر عام قطعی سمجھا جائے گا اور یہ بات دوسری سے پس بغیر ایسی دلیل کے ہر عام قطعی ہر جواب اس کا یہ ہے کہ ہر عام کی نسبت اس بات کا احتمال رکھنا کہ شاید بعض افراد اس سے مخصوص ہوتے ہیں ایک خیال ہی خیال ہے جس پر کوئی برہان نہیں اور ایسے بے دلیل خیال کا اعتبار نہیں ہاں اگر اس میں سے بعض افراد خاص کر لیے جائیں تو یہ احتمال دلیل سے پیدا ہوتا ہے کہ اس کا اعتبار ہو گا اور ہر جگہ محض احتمال کو دخل دینے میں برمی خرابی لازم آئے گی اور تمام لغات سے اطمینان اٹھ جائے گا مثلاً جہان کلام میں الفاظ عامہ متعلی ہوں گے کو سننے والے کو ان سے مطلب معین حاصل نہو سکے گا ایسے کہ خصوص کا احتمال موجود ہو گا اور سننے والا جو کچھ سمجھے گا وہ مطلب صحیح نہ قرار پائے گا اور یہی حال شریعت کا ہو جائے گا کیونکہ شریعت میں زیادہ تر عام طور پر خطاب کیا گیا ہے پھر جب کہ بعض افراد کا بغیر قرینے کے ارادہ کرنا جائز قرار پائے گا تو صیغہ عموم سے احکام سمجھنا صحیح نہو گا اور پھر اسکے کہنے والا دعوہ کے میں پڑ جائے اور تکلیف بالمال میں مبتلا ہو جائے کوئی مطلب نہیں نکل سکے گا اس دلیل سے ثابت ہو گیا کہ عام میں بغیر قرینے کے تخصیص یعنی بعض افراد پر قصر کر لینے کا احتمال نہیں

اور وہ خاص کی طرح قلمی ہے اور اسی وجہ سے عام کے ساتھ خاص کا نسخہ جائز ہو کر کیونکہ نسخہ کے لیے یہ شرط ہے کہ یا تو نسخہ کے برابر ہو یا اس سے قوی ہو۔ اب مصنف عام غیر مخصوص کے خاص کی طرح لازم العمل ہونے کی مثالیں بیان کرتے ہیں و علیٰ ہذا یعنی اس قاعدے کی بنیاد پر ایسا عام بھی کہ جس سے کچھ مخصوص نہ کیا گیا ہو عمل کے واجب کرنے میں خاص کی طرح ہے۔ قلنا اذا قطع السارق

بعد ما هلك السر وق لا يجب عليه الضمان لان القطع جزاء جميع ما اكتسب به السارق

فان كلمة ما هامة يتناول جميع ما وجد من السارق وبقدره ايجاب الضمان

يكون الجزاء هو الجموع فلا يترك العمل به بالقياس على العصب

ہم کہتے ہیں کہ جب چور کو سزا دی گئی کہ جو اس کا ہاتھ کاٹ ڈالا گیا تو اس پر ضمان لازم نہیں آئے گا اگرچہ جو مال چرایا ہے وہ ضائع ہو گیا ہو کیونکہ خداوند تعالیٰ نے جو فرمایا ہے السارق والسارقة فانقطعوا ابديهما جزاء بما كسبا ايمنے چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ دو برے میں

اس جرم کے جس کے وہ مرتکب ہو، اس آیت میں کلمہ عام سے شامل ہے تمام اس جرم کو جو

چور سے سرزد ہوا ہے پس تمام جرم کی سزا ہاتھ کاٹنا جانا ہوا اگر نادان بھی لیا جائے تو پھر سرزد

چیزوں کے مجموعے کا نام ہو گا ایک ہاتھ کاٹنا دوسرے مال سرقت کا عوض دلانا اور یہ مضمون نص یعنی

کلمہ ما کے عموم کے خلاف ہے مسئلہ غضب پر مسئلہ سرقت کا قیاس نہیں کر سکتے غضب میں اگر

مال مضمون بہ قاصب کے پاس سے تلف ہو جائے تو غاصب کو اس مال کی قیمت دینی پڑے گی۔

والدليل على ان كلمة ما عامة ما ذكره محمد رحمه الله تعالى اذا قال لمولى

لجار بينا ان كان ماني بطنك غلاما فان حرة فولدت غلاما وجارية لا تعتق

اور کلمہ ما کے عام ہونے کی دلیل امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے کلام سے معلوم ہوتی ہے وہ فرماتے ہیں کہ جب

مالک نے اپنی کنیز سے کہا ان کان ماني بطنك غلاما فان حرة اس کنیز نے لڑکا اور لڑکی دونوں

ایکھا رہے تو آزاد نہ ہوگی کیونکہ شرط میں کلمہ ما تھا جس کے معنی عموم کے ہیں اس وقت وہ کنیز آزاد

ہوئی کہ صرف لڑکا پیدا ہوتا کیونکہ معنی مالک کے کلام کے یہ ہیں ان کان جميع ماني بطنك غلاما

فان حرة یعنی جو تمام چیز تیرے پیٹ میں حل ہے اگر وہ لڑکا ہو تو آزاد ہے اور ایک بیٹا اور

ایک بیٹی ہونے کی صورت میں یہ بات نہ نکلی اس لیے کہ جو کچھ پیٹ میں حل تھا اس میں بعض حصہ بیٹا تھا

اور بعض بیسی اسلئے شرط پائی نہ گئی اور یہ جو قرآن میں آیا ہو ناقر و اما تبس من القرآن یعنی قرآن میں سے جو کچھ آسان ہو وہ نماز میں پڑھو یہاں کلمہ کے عوم سے تمام ماتیسر من القرآن کا نماز میں پڑھنا لازم نہیں آتا کیونکہ پڑھنے کی بنیاد آسانی پر ہے اور جب تمام کو پڑھنا پڑا تو آسانی کہاں اور سخت مشکل ہوگی۔ دوسری مثال یہ ہے و مثله نقول فی قوله تعالیٰ فَأَقْرَأُوا مَاتِيسِرَةً مِنَ الْقُرْآنِ

فان عام فی جیب ماتیسر من القرآن ومن ضرورتہ عدم توقفت الجواز علی قراءۃ الفاتحة و جاء فی الخبر انه لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فعملنا بهما علی وجه لا یتخیر

بہ حکم الكتاب بان تحمل الخبر علی نفی الکمال حتی یکون مطلق القلاء اقرونا

بحکم الكتاب وقراءة الفاتحة تلجبة بحکم الخبر اس طرح ہاری دلیل نماز میں الحمد کے فرض نہونے کی یہ آیت ہے فَأَقْرَأُوا مَاتِيسِرَةً مِنَ الْقُرْآنِ اس میں کلمہ ما عام سے خدا فرماتا ہے قرآن میں سے جو کچھ آسان ہو وہ نماز میں پڑھو خواہ الحمد ہو یا قل ہو اللہ اور آیت پڑھن حدیث میں یہ ضرور آیا ہو لا صلوة الا بفاتحة الكتاب یعنی نماز نہیں ہوتی بغیر الحمد کے اسلئے ہم نے قرآن و حدیث دونوں پر عمل کیا اس طرح ہر کہ قرآن کے معنی نہ بدلین پس حدیث کو نفی کمال پر محمول کیا یعنی حدیث کے سنے ہیں کہ نماز کا بل بغیر الحمد کے نہیں ہوتی پس مطلق قررت خواہ الحمد ہو یا غیر الحمد خدا سے تمہارے حکم کے بوجہ فرض ہوئی اور قرآۃ خاص الحمد کی حدیث کے موافق ہوئی اور اس طرح دونوں پر عمل ہو گیا امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ بدون الحمد پڑھے نماز نہیں ہوتی حدیث لا صلوة لمن لم یقرء بفاتحة الكتاب ان کی دلیل ہے اس حدیث کو بخاری و مسلم نے عبادہ بن صفا سے روایت کیا ہے اور امام اعظم کا یہی قول ہے کہ نماز بے الحمد کے کمال نہیں ہوتی جیسے دوسری حدیث میں ہے لا ایمان لمن لا امانۃ له ولا دین لمن لا عمل لبعین اس شخص کا ایمان نہیں جو انت دار نہیں الناس کا دین نہیں جس کا عہد سالم نہیں مراد اس سے ایمان اور دین کی نفی بالکل نہیں ہے بلکہ ایمان و دین میں یہ چیزیں حیل کا باعث ہیں۔ و قلنا کذ اللہ فی قوله

تعالیٰ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلَيْكُمْ بِانۃ یوجب حرمة متروک التسمیة

عامدا و جاء فی الخبر انه علیہ السلام سئل عن متروک التسمیة عامدا فقال

كلوه فان تسمیة الله تعالیٰ فی قلب کل امرء مسلم فلا یمكن التوفیق ہستالان

لو ثبت الحل بتركها عامدا ثبت الحل بتركها ناسيا وحينئذ يرتفع حكم الكتاب  
فترك الخبر او ماسي وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ جو فرمایا ہے کہ وہ ذبیحہ نہ کھاؤ جس پر  
اللہ کا نام ذکر نہ کیا جائے اس سے ثابت ہے کہ جس ذبیحہ پر جان کر بسم اللہ اللہ اکبر نہ کہا جائے وہ حرام ہی  
حالا کہ حدیث میں آیا ہے کہ رسول علیہ السلام سے کسی نے ایسے ذبیحہ کی نسبت دریافت کیا جس پر  
بسم اللہ جان بوجھ کر نہیں پڑھی گئی فرمایا کھاؤ کیونکہ ہر مسلمان کے دل میں اللہ کا نام ہے اور  
ایسی صورت ہو نہیں سکتی تھی کہ اس مسئلے میں حدیث و قرآن دونوں پر عمل ہو سکتا کیونکہ اگر وہ  
ذبیحہ جس پر قصد بسم اللہ نہیں پڑھی گئی حلال سمجھا جاتا جس پر بھول کر بسم اللہ نہیں پڑھی گئی  
وہ بدرجہ اولیٰ حلال ہے تا پھر قرآن کا حکم باقی نہیں رہتا کیونکہ عام کے تحت میں کوئی فرد باقی  
نہیں رہتی ایسے اس جگہ حدیث پر عمل نہیں کیا۔

سوال اگر کوئی یہ کہے کہ امام ابوحنیفہ نے بھی تو کہا ہے کہ جس ذبیحہ پر مسلمان ذبح کرنے والے نے  
بھول کر بسم اللہ نہیں پڑھی وہ ذبیحہ حلال ہو۔

جواب ذبیحہ پر بسم اللہ قصد ترک کر دینے اور بھول جانے میں فرق ہے پس جس ذبیحہ پر مسلمان  
ذبح کرنے والے نے بھول کر بسم اللہ نہیں پڑھی ہے اس کا درست ہونا کچھ اس وجہ سے نہیں کہ وہ بوجھ  
حدیث آحاد کے اس آیت سے مخصوص ہے بلکہ اس سبب ہے کہ بھول جانے والا حکم میں ذکر کرنے  
والے کے ہے یعنی ماتحت بمثلکم یذکر اللہ کے داخل ہی نہیں تاکہ تخصیص کی نوبت پہنچے  
امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ مسلمان کا ذبیحہ اگر چہ قصد تسمیہ کو ترک کرے حلال ہے اور دلیل  
ان کی یہ حدیث ہے الحسن بن علی بن مسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے  
کے نام پر بسم اللہ کے پانچ اور یہ صحیح نہیں دو وجہ سے ایک تو یہ کہ حکم قطعی کی تخصیص خبر واحد کے  
ساتھ ناجائز ہے دوسرے یہ بات احادیث مشہورہ صحیحہ اور اجماع صحابہ و من بعدہم اور دوسرے  
مجتہدین کے بھی خلاف ہے اور نہ یہ حدیث اس لفظ سے باقی گئی ہے ان دارقطنی اور بیہقی نے  
ابن عباس سے اس طرح روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کو اللہ تعالیٰ کا  
نام کافی ہے اگر بسم اللہ ذبح کے وقت بھول جائے تو چاہے کہ بسم اللہ بڑھ کر کھائے اور اسناد میں  
اسکی محمد بن یزید بن شان صدوق ہے لیکن ضعیف الحفظ ہے اور اسکی عبد الرزاق نے اسناد

صحیح سے روایت کیا ہے لیکن وہ موقوف ہے ابن عباس پر اور حدیث موقوف شافعی کے نزدیک  
 حجت نہیں ایسے طرح جو روایت شافعی نے مر اسیل میں کی ہو کہ ذبیحہ مسلمان کا حلال ہو اور اللہ تعالیٰ کا  
 نام لیا جائے یا نہ لیا جائے یہ بھی شافعی کے نزدیک احتجاج کے قابل نہیں اگرچہ راوی کے ثقات ہیں  
 مگر حدیث مرسل شافعی کے نزدیک متروک ہے دوسرے یہ کہ یہ حدیث محمول ہو حالت نسیان پر اسی لیے  
 صحابہ و من بعدہم نے اس ذبیحہ کی حرمت پر اجماع کیا ہے جس پر تسمیہ عموماً ترک کیا جائے اور اگر یہ  
 حدیث عامہ کو بھی عام ہوتی تو لازم تھا کہ صحابہ کرام میں کچھ اس بنابین مناظرہ اور خلاف نہو آئے ہوتے  
 یہ کہ حدیث بغرض تسلیم اس بات کے کہ شافعی سے تصدقاً ترک کرنے والے اور بھول کر ترک کرنے والے  
 مخالف سے کتاب اللہ کے اور خبر واحد جب مخالف ہو آیت قطعی کے تو با اتفاق قابل قبول نہیں ہوتی  
 جتنے یہ کہ صحابہ و تابعین نے اس حدیث پر عمل ترک کیا اور یہ دلیل اسکے ضعف اور بے اہمیت کی  
 سے آپنجو میں یہ کہ یہ حدیث اجماع صحابہ کے مخالف ہے پس مردود ہوگی اور نہ اس آیت میں تخصیص اس  
 قیاس کے ساتھ جائز ہو سکتی ہے کہ اگر کوئی بھولے سے تسمیہ ترک کرے تو ذبیحہ اس کا حلال ہے  
 گو نسیان بسبب مذہر ہونے کے معاف ہے مگر اس کا قیاس عموماً تسمیہ ترک کرنے والے کے ذبیحہ پر  
 جاری نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ نص قطعی کے مخالف ہے اور نص قطعی کی تخصیص قیاس کے ساتھ جائز  
 نہیں اور آنحضرت کا یہ قول کہ اللہ کا نام ہر مسلمان کے دل میں ہے حالت نسیان پر محمول ہے  
 اور امام مالک کے نزدیک اس صورت میں بھی ذبیحہ حرام ہے **وَكُنْ لَكَ قَوْلُهُ لَعَانٌ وَ**

**أَهْوَأُ نِكَاحِ اللَّائِي أَمْرُكُمْ يَهْتَمُّ بِعَوْمَةِ حُرْمَةِ نِكَاحِ الْمَرْصُوعَةِ وَقَوْلُهُ لَعَانٌ فِي**

**الْمَخْبَرِ لَا حُرْمَ الْمُطْمَئِنَّةِ وَلَا الْمُصْتَانَ وَلَا لِمَلَا حِجَّةٍ وَلَا لِمَلَا حِجَّتَانِ وَلَا لِمَلَا حِجَّتَانِ وَلَا لِمَلَا حِجَّتَانِ**

تصہبنا فی نزول الحدیث اس طرح اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعہ سے **وَأَنَّهَا نِكَاحُ اللَّائِي أَمْرُكُمْ**  
 نبولہ ان عورتوں کے جن سے نکاح کرنا حرام ہے ایک قسم رضعہ یعنی دودھ پلانے والی کی سانی سے یعنی  
 دودھ پلانے والی کا نکاح دودھ پینے والے کے کسی طرح درست نہیں ہو سکتا خواہ ایک ہی دفعہ  
 دودھ پلایا ہو اور حدیث میں یوں آیا ہے کہ ایک یا دو دفعہ چوس لینے یا بچے کے دودھ پلانے والی کی  
 پستان کو ایک یا دو دفعہ سٹھ میں داخل کر لینے سے حرمت ثابت نہیں ہوتی اس مسئلے کے تعلق قرآن  
 اور حدیث میں توفیق نہیں ہو سکتی تھی اس لیے قرآن شریف پر عمل کیا اور حدیث آمادہ پر قرآن شریف کے



مقابلے میں عمل نہیں کیا واما العام الذی خص منه البعض فلحمہ انه يجب العمل فی الباقی  
 مع الاحتمال اور جس عام میں سے بعض افراد کو خاص کر لیا جائے یعنی اس کا حکم تمام افراد کو متداول نہ ہو بلکہ بعض  
 افراد اس حکم سے علیحدہ ہو جائیں تو اس کا حکم یہ ہے کہ عمل کرنا اسپر واجب ہے ان افراد میں جو تخصیص کے بعد  
 باقی رہ گئی ہوں گران باقی افراد میں بھی تخصیص کا احتمال باقی رہتا ہے جیسے دوسرے دلائل ظنیہ کا حال بھی  
 جیسے خبر و احوال و قیاس کے عمل کرنا اسپر واجب ہوتا ہے باوجودیکہ قطیعت انہیں نہیں ہوتی عام مخصوص سے مراد وہ چیز ہے  
 جو عام کے حکم سے خارج کی جائے عام مخصوص کے باب میں جابر مذہب بن (۱) اگر خلی اور عیسیٰ بن ابان کا مذہب  
 یہ ہے کہ عام تخصیص ہو جانے کے بعد کسی طرح قابل حجت نہیں رہتا نہ قطعی طور پر اور نہ ظنی طور پر خواہ مخصوص معلوم ہو  
 یا نہ معلوم (۲) بعض کی رائے یہ ہے کہ اگر مخصوص معلوم ہو گا تو عام کا حکم باقی باقی میں قطعی ہو گا اور جو مجہول  
 ہو گا تو عام کسی حالت میں قابل حجت نہ ہو گا (۳) بعض کا مذہب یہ ہے کہ عام مخصوص بعض قطعی بھی رہتا ہے  
 جیسا کہ وہ غیر مخصوص ہونے کی حالت میں قطعی ہے (۴) جمہور ظنیہ کا مذہب یہ ہے کہ عام تخصیص کے بعد  
 ایک ایسی دلیل ہو جائے جو حسین خبہ پر گویا ہے مخصوص خواہ معلوم ہو یا نامعلوم اور ایسا عام قطیعت اور یقین کا  
 موجب نہیں ہو تا اگر حجت اس کو اس واسطے مانا گیا ہے کہ صحابہ وغیرہ نے ایسے عام کے ساتھ استدلال کیا ہے اور عام  
 مخصوص کے حجت ہونے پر جامع ہو گیا ہے عام مخصوص کے حقیقت و مجاز ہونے میں علما کا بڑا اختلاف ہے  
 (۱) جمہور شاعرہ اور مشاہیر معتزلہ کے نزدیک مطلقا مجاز ہو (۲) حنابلہ اور بعض شافعیہ اور عامہ فقہاء  
 ظنیہ کے نزدیک مطلقا حقیقت ہے (۳) امام احرار میں شافعی اور صدیق الشریعت حنفی اور بعض دوسرے ظنیہ  
 کے نزدیک باقی میں حقیقت ہے اور جس قدر افراد مخصوص کی گئی ہیں ان میں مجاز ہو (۴) ابو بکر جصاص  
 حنفی کا مذہب شافعیہ نے یوں نقل کیا ہے کہ عام مخصوص حقیقت ہے بشرطیکہ باقی افراد غیر منحصر ہوں مگر ظنیہ نے  
 ابو بکر مذکورہ سے یوں روایت کی ہے کہ اگر جمع باقی ہو تو عام مخصوص حقیقت ہے (۵) ابو الحسین معتزلی اور بعض ظنیہ کا  
 مذہب یہ ہے کہ اگر عام کی تخصیص کسی غیر مستقل کے ساتھ کی گئی ہو تو ایسا عام مخصوص حقیقت ہے اور اگر مستقل کے  
 ساتھ تخصیص واقع ہوئی ہو تو مجاز ہو (۶) قاضی ابو بکر اقلانی شافعی کے نزدیک اگر عام شرطاً متناہ کے ساتھ مخصوص  
 کیا گیا ہو تو حقیقت ہے اور لے سہادہ دوسرے جس سے مخصوص کیا جائے مجاز اور (۷) عبد الجبار معتزلی کے نزدیک  
 اگر شرط و صفت کے ساتھ عام کی تخصیص کی جائے تو حقیقت ہے اور لے ملاوہ جس کے ساتھ تخصیص کی جائے مجاز ہے

فاذا قام الدلیل علی تخصیص الباقی يجوز تخصیصه بخبر الواحد والقیاس الى ان یتبی التثلیث

و بعد ذلک لا يجوز پس جب عام کی تخصیص بر دلیل قائم ہو گئی تو پھر اسکی تخصیص خبر و اعداد و اقیاس سے ہوتی رہے گی یہاں تک کہ عام کی تین افراد باقی رہ جائیں اسکے بعد تخصیص نہیں ہو سکتی مطلب یہ ہے کہ عام کے افراد کی تخصیص یہاں تک جائز ہے کہ نام کے حکم میں تین چیزیں باقی رہ جائیں اس سے آگے جائز نہیں تاکہ نسخ نہ ہو جائے اکثر کا موجب یہ ہے کہ عام کے افراد کی نصف سے زائد تک تخصیص جائز ہے گراں کوئی میاں نہیں اسلئے یہ موجب کراہ ہے اور بعض نے کہا ہے کہ یہاں تک تخصیص ہو سکتی ہے کہ صرف ایک فرد باقی رہ جائے اور تحقیق یہ ہے کہ جو عام مع کا معینہ ہوا وہ ہستی میں بھی اسکے جمعیت ہو جیسے نسا اور رجال یا عینہ زوجہ کا نہ ہو گرتے میں جمعیت ہو جیسے قوم تو اسکی تخصیص یہاں تک ہو سکتی ہے کہ نام کے حکم میں صرف تین افراد باقی رہ جائیں کیونکہ کم سے کم جمع کا اطلاق تین پر ہوتا ہے پس اگر اسکے تین افراد بھی باقی نہ رہیں گی تو لفظ اپنے مقصود سے فوت ہو جائیگا اور جس عام کا نہ لفظ عینہ جمع ہوا نہ معنی میں اسکے جمعیت ملحوظ ہو اسکی تخصیص ایک فرد تک ہو سکتی ہے جیسے من اور ایسی حال میں جس معرف بللہ اور جمع معرف بللہ کا معنی اللہ اور النساء وانما اجاز ذلک

لان المخصص الذي اخرج البعض عن الجملة لو اخرج بعضا مجھولا لا ثبت الاحتمال فی کل مورد معین

بجارت ان يكون باقیات حکم العام و جاز ان يكون دخلت دلیل المخصوص من متون الطرائق حق اللعین

فاذا قام الدلیل الشرعی علی انه من جمله ما دخل تحت دلیل المخصوص متوجھ جانب

تخصیص اور عام مخصوص کی تخصیص خبر و اعداد و اقیاس سے اسلئے درست ہے کہ جب عام مخصوص نے عام میں سے بعض افراد کو محال دیا اگر بعض بھول کو نکالا ہے تب تو ہر فرد معین میں احتمال تخصیص پیدا ہوا ہے کہ ماتحت عام کے باقی رہے یا عام کے ماتحت باقی نہ رہے بلکہ اس دلیل خصوص کے ماتحت ہو جائے جسے عام کو مخصوص نہ لایا ہے ہر فرد معین کے حق میں دونوں طریقوں برابر ہو جائیگی پس جب دلیل شرعی سے یہ ثابت ہوگا کہ یہ دلیل خصوص کے ماتحت داخل ہے تو جانب تخصیص کو ترجیح ہو جائے گی اس سے ثابت ہوگا کہ عام میں دونوں تقدیر بہ احتمال داخل ہے اسلئے تخصیص کی خبر اعداد و اقیاس کے ساتھ جائز ہے کہ مخصوص بھول کی مثال یہ ہوا ان الله لیسع و حرم الربوا یعنی مٹال کیا اللہ تعالیٰ نے بیع کو اور حرام کیا زوا کو الیسع لفظ عام ہے بسبب داخل ہونے لام جس کے اشر نے اس سے روکو مخصوص کر لیا جو نامعلوم ہو کہ کیونکہ لغت میں رو کے معنی زیادتی کے ہیں حالانکہ ہر بڑھوتری حرام نہیں اور جب تک حضرت نے میان نہیں کیا تھا یہ مخصوص بھول تھا بجز یہ کہ یون بیان فرمایا الذہب بالذہب والفضة بالفضة والبر بالبر والشیء بالشیء

والتم بالتم والملم بالملم مثلاً مثل بدابدن زادا واستزاد فقدا ر ب لے ر و ا ہ مسلم  
 عن ابی سعید بن الخدیسی تو اسکی جہالت جاتی رہی منہوم اسکا یہ ہے کہ اگر کوئی پانڈی گیہوں جو کچھ اور  
 نمک کا بتا دے کہ تو برابر کا کر دو زیادہ کیا اور بڑا ہو گیا پس یہ رہا شرعی بھول ہے جسکو آنحضرت نے یوں کھولا  
 کہ سوتا بڑے سونے کے اور چاندی بڑے چاندی کے اور گیہوں بڑے گیہوں کے اور جو بڑے جسکے اور کچھ  
 بڑے کچھ بڑے اور نمک بڑے نمک کے ایسی حالت میں بیچے جائیں کہ ہر ایک دوسرے کے برابر ہو اور دست برد  
 معاملہ ہو اور نفس بڑھوتری رہے نہ کہ مال تجارت میں زیادتی کے لیے بیچ ہوتی ہے پس رہا شرعی  
 شرعی بڑھوتری ہے جو آیت میں بھول کر وان کان الخمص اخروج بعضا معلوماً عن الجملة

جازان یکون معلولاً بعلتہ موجودہ فی ہذا الفرد المعین فاذا قام الال لیل الشرع

علی وجود تک العلة فی غیر ہذا الفرد المعین تزوجت تخصیصہ فیعمل بہ مع وجود الاحتمال  
 اور اگر مخصص نے عام میں سے بعض فرد معلوم کو نکالا ہے مگر ہے کہ جو علت اس فرد میں پائی جائے  
 وہ اور افراد میں بھی پائی جائے پس جب دلیل شرعی سے اس فرد معلوم میں علت کا ہونا پایا جائے گا تو تخصیص  
 کی جانب کو ترجیح ہوگی پس باوجود احتمال کے اسپر عمل ہوگا بخصوص معلوم کی مثال یہ ہے۔ فاذا انفصل الاشمع الحرام  
 فانتقلوا المشرکین حيث وجدتموہم وخذوہم وامنوہم واعدوا لہم  
 کل مرسد یعنی جب ماہ ہائے حرام گزر جائیں تو قتل کر دو مشرکوں کو جہان پاؤ اور کڑواؤ اور گھیراؤ بڑھو  
 ہر جگہ انکی تاک میں مشرکین عام سے جس میں سے ایمان چاہنے والے کو مخصوص کر لیا ہے چنانچہ کہا ہے وان  
 احد من المشرکین استجارک فاجره یعنی اگر کوئی مشرک تجھ سے پناہ مانگے تو اسکو پناہ ہے جب ہم نے  
 غور کیا تو مخصوص کے خاص کیے جانے کی علت یہ پائی کہ وہ ایسی نہیں کرے گا اور یہ علت باقی افراد میں بھی  
 ہو جو وہ مثلاً استخا ہوا بڑھا اور بچہ اور عورت بھی لڑائی کے قابل نہیں تو تخصیص کے لیے انکی جانب بھی راجح  
 ہو گئی اور پھر بھی اور باقی افراد میں تخصیص کا احتمال باقی رہتا ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک تخصیص میں یہ شرط ضرور ہے کہ ایسے کلام سے ہو جو مستقل ہو اور عام سے ملا ہو اور اسکی  
 تخصیص بذریعہ کلام کے ہوگی بلکہ عقل یا حسن عادت وغیرہ سے کی جائے گی تو اسکو اصطلاح میں تخصیص سمجھیں گے اور  
 اصطلاح کی تخصیص سے عام ظنی بھی نہیں ہو سکتا بلکہ وہ ایسی تخصیص سے بدستور ظنی رہتا ہے چنانچہ عقل جس عام میں تخصیص  
 پیدا کرتی ہو وہ باقی افراد میں ظنی بدلات ہوتے ہیں جیسے خالق کل شیء میں کل شیء عام ہو اور عقل میں یہ تخصیص

کرتی ہے کہ کل شئی سے مراد اسوی اشئیں لفظ کل شئی ہارونی بشرطی لدالات سے اسی طرح جو احکام  
 شرعی عام ہیں انکی تکلیف سے عقل بچے اور جنون کی تخصیص کرتی ہے لیکن وجہ تخصیص اصطلاح اصول  
 میں تخصیص نہیں کہلائے گی اسی طرح اگر تخصیص کلام مستقل کے ساتھ نہ ہو بلکہ غایت یا شرط یا استثنا یا صفت  
 یا بدل بعض کے ذریعہ سے ہو تو اسے بھی تخصیص نہ کہیں گے غایت کی مثال یہ بخاتموا الصیام الی اللیل  
 یعنی روزے کو رات تک تمام کرنا اور شرط کی مثال یون سمجوات طالقان دخلت الطار تجھکو طلاق سے  
 اگر مکان میں داخل ہوا استثنا کی مثال یہ ہو جاء فی القوم اللذین اقوم میرے پاس آئی مگر زیہ نہیں آیا  
 صفت کی مثال فی اللابل سائمتہ ذکوۃ بچرنے والے اونٹوں میں زکوٰۃ سے اور بدل بعض کی مثال یہ سکا  
 حاء فی القوم اکثرھ بدل بعض وہ اسم ہے کہ اسکا ماول بدل منہ کے ماول کا جز ہوتا ہے اس مثال  
 میں قوم بدل منہ ہو اور اکثرھ بدل بعض شافعی کے نزدیک یہ سب صورتیں تخصیص میں داخل ہیں کیونکہ  
 انکے نزدیک تخصیص عبارت ہے اس سے کہ عام کے بعض مسمیات پر قصر کیا جائے برابر ہے کہ وہ قصر مستقل کے  
 ذریعہ سے ہو یا غیر مستقل سے اور وہ کلام مستقل یا غیر مستقل عام سے ملا ہوا ہو یا ملا ہوا نہ ہو جسے ذریعہ عام میں  
 تخصیص واقع ہوتی ہے اسکو تخصیص پہلے صا و حملہ کے کسر سے کہتے ہیں اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسکا  
 عام سے ملا ہوا ہونا ضرور ہے اسکی تاخیر عام سے ناجائز ہے اور جہاں ایسا ہوا ہے تخصیص نہیں کہتے بلکہ  
 نسخ بولتے ہیں مگر شافعی کے نزدیک ضرورت کے وقت تخصیص کی تاخیر عام سے جائز ہے۔ فقہ الاسلام کہتے ہیں  
 کہ اس خلاف کی بنیاد عام کی قطعیت پر ہے ابو حنیفہ کے نزدیک عام قطعی سے اور تخصیص سے قطعی ہو جاتا ہے  
 پس تخصیص عام کو قطعی سے قطعی بنا دیتا ہے اس صورت میں تخصیص عام کا بیان تفسیر ہوگا اور بیان غیر کی  
 تاخیر جائز نہیں اسلئے تخصیص اور عام میں بھی اتصال ضرور ہوا اور شافعی کے نزدیک عام قطعی سے تخصیص کا  
 احتمال رکھتا ہے اور تخصیص کے بعد بھی اس میں بدستور قطعیت باقی رہتی ہے تو تخصیص عام کی حالت کو بدلتا  
 نہیں بلکہ اسکے اس احتمال کو جو تخصیص سے قبل تھا ثابت کر دیتا ہے اسلئے بیان تقریر ہوگا اور بیان تقریر میں  
 اتصال واجب نہیں ابو حنیفہ کی عمدہ دلیل عام سے تخصیص کی تاخیر ہونے پر یہ ہے کہ عام جب بغیر تخصیص کے  
 تو اس سے کل موضوع لہ سمجھا جاتا ہے اور جب تخصیص کی اس سے تاخیر ہوگی تو مکلف کو عام سے اب بھی عموم کا  
 اعتقاد رہے گا اور کل موضوع لہ بدستور سابق سمجھے گا اور عموم ہی پہ عمل کرے گا جو شافعی کی مرضی کے خلاف ہے  
 دوسری دلیل ابو حنیفہ کی یہ ہے کہ اگر تخصیص کی تاخیر عام سے جائز ہو تو استعمال مجاز کا بھی غیر ظاہر نہیں کہ

جائز ہو کیونکہ مخصص بھی عموم کے پھیرنے کے لیے ایک قرینہ آمنا یعنی مخصص کی تاخیر پر یوں دلیل لائے ہیں  
کہ اشتر نے فرمایا ہوا علوا النوا غنتم من شیئ فان للذخمس والرسول ولذی القربی  
والیتامی والمساکین وابن السبیل یعنی جو چیز تم جہاد میں لوٹ کر لاؤ اسکا پانچواں حصہ خدا اور  
رسول کا اور رسول کے قرابت داروں کا اور یتیموں کا اور یتیموں کا اور مسافروں کا ہے پھر تاخیر کے بعد  
اس خمس میں سے مقتول کے سامان کی تخصیص کی گئی کہ میں قتل لایا فلہ سلبہ یعنی جو کوئی کافر کو قتل کرے  
وہ اسکا کل ہا سبب لے لے آئیں سے پانچواں حصہ ملے وہ نہو گا جو اب اسکا یہ ہے کہ جب جنگ بدر میں  
کفار کو شکست ہو چکی تو آیت بالا غنائم کے باب میں نازل ہوئی اور اسی لڑائی میں ابو جہل کا اسباب  
اسکے قاتل موزین مقررہ انصاری کو دیا گیا تھا تو اس سے معلوم ہوا کہ مقتول کے اسباب کی تخصیص  
خمس میں سے عام کے متصل ہوتی تھی یا اس سے قبل ہوئی تھی اور اگر تاخیر ان میں لی جائے تو یہ جواب  
ہو سکتا ہے کہ یہ مخصص نہیں بلکہ نسخ ہے اور خبر مشہور سے نسخ جائز ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہاں بعض حکم  
آیت کا نسخ ہے نہ کل حکم کا اور بعض حصہ حکم کا نسخ ایک طور سے بیان سمجھا جاتا ہے کیونکہ اس میں نسخ باطل  
باطل نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل انکی یہ ہے کہ آیت میں ذوی القربی عام ہے تمام قرابت داران رسول  
شامل ہے پھر اس میں سے زمانہ دراز کے بعد یہ تخصیص کی گئی کہ نبی بعد خمس اور نبی نو قتل خمس کے حکم سے  
نکال دیے گئے حالانکہ یہ بھی قرابت دار ہیں جو اب اسکا یہ ہے کہ سنن ابوداؤد وغیرہ میں مردی سے  
کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی غنیمتوں کو بانٹا تو پانچواں حصہ ذوی القربی کا اولاد  
ہاشم و مطلب کے درمیان تقسیم کیا حضرت عثمان غنی عبد خمس کی اولاد میں تھے اور حبیب بن مطلق نو قتل کی  
اولاد میں تھے ان دونوں نے حضرت سے کہا کہ ہمارے اولاد میں ہاشم کی بزرگی کا انکار نہیں اس لیے کہ  
اللہ تعالیٰ نے آپ کو وہیں رکھا اگر نبی مطلب کو ہم پر کیا بزرگی ہے آپ نے ان کو دیا اور ہم کو نہ دیا حضرت  
نے جواب دیا کہ انھوں نے نہ مجھ کو زمانہ جاہلیت میں چھوڑا اور نہ زمانہ اسلام میں پس ظاہر ہے کہ نبی ہاشم  
اور نبی مطلب کے لیے دو قرابتیں ہیں ایک نسب کی دوسرے مرد کرنے کی اس لیے یہ ذوی القربی میں  
داخل ہیں اور نبی عبد خمس اور نبی نو قتل کو شاید دونوں قرابتیں حاصل نہیں ان کی تیسری دلیل یہ ہے  
کہ اللہ تعالیٰ نے اول حضرت نوح کو حکم دیا تھا کہ جس وقت طوفان آئے فاسد فیہا من کل  
زدحمین اتین واھلک یعنی ہر قسم کے جاندار دن میں سے دو دو کا جوڑا کشتی میں بٹھالیو اور

اپنے گمراہوں کو بھی اہل کالہظ عام سے بیٹے کو بھی شامل ہے، گراشونے تاخیر کے ساتھ اسکو نوح کالہظ سے خارج کیا اور اس کے غرق ہونے کے وقت نوح کے عرض کہنے پر زرا یا بانو ہم انہ لیس منا اهلك انہ عمل غیر صالح۔ یعنی تیرا بیٹا تیرے اہل میں داخل نہیں کیا، تاکہ اس کے عمل مجھے نہیں جواب دے سکا، یہ ہے کہ یہاں اشتر کی منشا اہل سے تعلق اور نوح نے اہل سے مراد اپنے گمراہوں کو سمجھا جب وہی نے کھول دیا کہ اہل سے مراد یہاں گمراہوں کو نہیں بلکہ وہ لوگ ہیں جو تم پر ایمان لائے ہیں اور ان کے عمل مجھے ہیں اور تمہارے بیٹے کے عمل مجھے نہیں تب تاخیر بات صاف ہوئی اور یہ ایک قسم کا اجتہاد ہے اور اجتہاد میں ایسا سے بھی خطا ہو جاتی ہے جو کسی دلیل انکی یہ ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تاکہ و ما تعبدون من دون اللہ محض یعنی تم اور جن چیزوں کی تم خدا کے سوا پرستش کرتے ہو وہ زرخ کا ایندھن ہیں تو ان پر لغوی نے کہا کہ نصاریٰ مسیح کی عبادت کرتے ہیں اور یہود عزیر کی اور بعض اہل عرب لاکھ کی تو اس سے معلوم ہوا کہ مسیح اور عزیر اور لاکھ کو بھی اپنے بچاؤ کے ساتھ دوزخ میں جانا ہو گا اس آیت کے بعد تخصیص کے لیے یہ آیت تری ان للذین ہت بعد من اللہ الحسنی اولک عنہا بعد و ن بیشک جن لوگوں کے لیے ہماری طرف سے بھلائی ہے وہ دوزخ سے دور رکھے جائیں گے اور یہ تخصیص حضرت عیسیٰ و عزیر و لاکھ کے حق میں تاخیر کے ساتھ واقع ہوئی ہے جو اب اسکا یہ ہے کہ اکا عموم مطلقاً عام عبودین کے لیے نہیں بلکہ ان عبودین کے لیے ہے جو حضرت کے مخاطب تھے یعنی کہ میں موجود تھا و رہتا رہتا کہ یہ اصول ان اشیا کے لیے عام ہوا اور جو صلے کے ساتھ تفصیل رکھتی ہوں۔

یہ بھی یاد رکھو کہ صحابی عالم و عادل کا فعل عموم کے خلاف ہو تو اس پر اطلاع حاصل ہونے کے بعد عقیدہ و خطاب کے نزدیک وہ عموم کا مخصص سمجھا جائے گا مگر شافیہ مالکیہ کے نزدیک صحابی کے فعل کو متروک کر دینا چاہیے اور عام کے عموم پر عمل کرنا چاہیے اور یہ مذهب خود لاکھ کی ایک سلسلے کے بوجہ تکمال سے خالی نہیں اس لیے کہ وہ یہ رائے قائم کر چکے ہیں کہ عام میں قبل بحث کے مخصص سے توقف کرنا چاہیے پس جب کہ صحابی کا فعل عموم کے خلاف آیا گیا تو عقل کے نزدیک مخصص کے لئے کا احتمال پیدا ہو گیا کیونکہ یہ یقینی بات ہے کہ صحابہ نے جو عموم کے خلاف عمل کیا ہے تو ضرور اسے زعم میں کوئی حجت شرعی اپنے عمل کی تائید میں پائی ہوگی کیونکہ عموم کے خلاف عمل کرنا بغیر حجت کے گناہ ہے اور اکثر صحابہ کو گناہ سے محفوظ رکھتا ہے پس یہ سزاوار ہے کہ اس میں یہاں تک توقف کرنا چاہیے کہ اسکی حجت کا ناسد معلوم ہو جائے تا نفعیہ اور مالکیہ اپنے قول کی تائید میں کہتے ہیں کہ عموم حجت سے اور صحابی کا فعل حجت نہیں اور دونوں باتوں میں تعارض نہیں ہوا اس لیے صحابی کا فعل عموم کا مخصص نہ ہو گا

مگر صحابی کے فعل کو حجت نہ ماننا خلاف تحقیق ہے کیونکہ جب اس کا فعل مخصوص پر دلالت کرتا ہے تو اس پر اعتبار واجب ہوا اور وہ اپنے قول کی تائید میں دوسری دلیل یہ لاتے ہیں کہ اگر صحابی کا فعل عموم کے مقابلے میں ماننے کے قابل نہ ہو تو ضرور ہے کہ دوسرے صحابی کی اس کے قول سے مخالفت جائز نہ ہوگی تو دوسرے صحابی کا مخالفت کرنا درست نہ ہوگا حالانکہ دوسرے صحابی کا مخالفت کرنا بالاتفاق جائز ہے مگر یہ دلیل درست نہیں کیونکہ صحابی کا فعل جو عموم کے مقابلے میں واجب اصل مانا جاتا ہے تو یہ اسی وقت تک ہے جب تک مخصوص پر اسکی دلالت باقی ہے اور جب مخصوص پر اسکی دلالت باقی نہ رہے گی تو صحابی کا فعل بھی واجب اصل نہ ہوگا اور مسئلہ مسئلہ ہے کہ جب دوسرے صحابی پہلے صحابی سے مخالفت کرے تو پہلے کے فعل کی دلالت تخصیص سے باقی نہیں رہتی بلکہ جب دوسرے صحابی پہلے صحابی کے فعل سے مخالفت کر گیا تو یہ دلیل اس بات کی سمجھی جائے گی کہ پہلے کا عموم مخصوص نہیں ہے بلکہ دونوں کے قول باہم مخالف ہونے کی وجہ سے قابل اعتبار نہ ہونگے اور عام اپنی حالت اصلی پر باقی رہے گا اور جب تک دوسرے صحابی کا قول پہلے کے مخالف نہ معلوم ہو تو پہلے کے فعل کو ضرور عام کا مخصوص ماننا جائز ہے گا کیونکہ صحابی اصل زبان ہو اس سے لغت میں خطا کی توقع نہیں اس لیے اس کا فعل یا سمجھا جائے گا جیسے گویا آتے یہ کہا ہو کہ وہ عموم مخصوص ہے اور فعل صحابی سے تخصیص شامل جماع کے سمجھی جاتی ہو کہ فرق دونوں میں یہ ہے کہ وہ ظنی ہے یہ یقینی اور ظن کافی نہیں ہوتا جماع کافی ہوتا ہے اور اجماع مشہور و متواتر سے قرآن میں تخصیص ہونا مسلم ہے نظیر اسکی یہ کہ قرآن میں آیا ہو والذین یرمون المحضت ثم لہ یا تو اباربعہ شہداء فاجلدوہم ثمانین جلداً یعنی جو کوئی پاک دامن ہو تو نون بزنا کی تمت لگائیں اور چار گواہ نہ لاسکیں تو انکے آٹھ کوڑے اور دس بزنا کی تمت لگانے والے کو آٹھ کوڑے مارنے کا حکم ہے خواہ وہ آزاد ہو یا غلام مگر اجماع نے غلام کے لیے زنا کی تمت کرنے کی حد چالیس کوڑے کر دیے اور اتنی کوڑے آزاد کے لیے رکھے ہیں۔

### فصل فی المطلق والمقید

فصل مطلق اور مقید کے بیان میں

مطلق وہ ہے جو ذات پر دلالت کرے مقید وہ ہے جو ذات پر مع صفات کے دلالت کرے ذہب اصحابنا لے ان المطلق من کتاب اللہ تعالیٰ اذا امکن العمل باطلاقہ فالزیادۃ علیہم بخبر الوحد والقیاس لا یجوز نما ہمارے اصحاب یعنی علمائے حنفیہ کے نزدیک جب کتاب اشترک میں مطلق آیا جائے گا اور اس پر عمل ممکن ہو گا تو اسکو خبر واحد یا قیاس سے مقید کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں وصف

اطلاق کا نسخ ہوتا ہے اور کلام اسی قطعی ہے اور وہ دونوں قطعی تو قطعی کے ذریعے قطعی کی ذات کا ایک ہی صنف کا نسخہ ناجائز ہوگا مثالی قولہ تعالیٰ فاغسلوا وجوهکم فالماوربہ هو الغسل علی الاطلاق

فلا یزاد علیہ من اللبیبہ والتریبہ والموالاة والتسمیۃ بالخبر ولكن یعمل بالخبر علی وجه التبغیر بہ

حکمہ کتاب فیقال الغسل المطلق فرض بحکمہ کتاب والنیۃ سنتہ بحکمہ الخبر مثال سکی یہ ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ فرماتا ہے کہ تم وضو میں اپنے چہرہ کو دھوؤ وہاں حکم مطلق دھونے کا ہے پس اس مطلق کو نیت اور ترتیب اور لگا تار دھونے اور بسم اللہ پڑھنے کے ساتھ بوجہ خبر و ماد کے مقید نہیں کر سکتے کیونکہ خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی ان حدیث پر بھی عمل کیا جائے گا اس طرح کہ کتاب اللہ کا حکم نہ بدلے پس کہا جائے گا کہ مطلق دھونا بحکم کتاب اللہ فرض ہے اور نیت حدیث کے حکم کے بسبب سنون سے اس مقام کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ پاک قرآن میں فرماتا ہے یا ایہا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوهکم

وایدیکم لعلکم لایذنبوا واما سحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین یعنی اے ایمان والو جب اٹھو نماز کو تو دھوؤ اپنے منہ اور ہاتھوں کو کہیں تک اور مسح کر لو اپنے سر کو اور پاؤں کو ٹخنوں تک حقیقہ کہتے ہیں کہ اللہ نے ہم کو وضو میں دھونے اور مسح کرنے کا حکم دیا ہے اور وہ دونوں امر مطلق ہیں امام مالک اور امام شافعی اور اصحاب ظواہران خاص باتوں پر کچھ شرائط بڑھاتے ہیں لاکہ کہتے ہیں کہ وضو میں اعضا کا لگا تار دھونا چاہیے تاکہ اگر ہوا میں استدال ہو تو پہلا عضو خشک نہ ہو جائے کیونکہ نبی علیہ السلام ایسا ہی کیا کرتے تھے اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ وضو میں ترتیب اور نیت فرض ہے ترتیب سے یہ مراد ہے کہ جس طرح اللہ کے کلام میں وار د ہے اسی ترتیب آگے پیچھے عمل کرے اس طرح کہ پہلے منہ کو دھو دے پھر ہاتھ کو اس طرح آخر تک اور نیت یہ ہے کہ وضو کرتے وقت دل میں اس بات کا قصد کرے تاکہ میں وضو کرتا ہوں واسطے رفع حدیث کے اور پڑھنے نماز کے یا چھوئے نصف کے وغیرہ وغیرہ ترتیب کی فرضیت پر کئی حدیثیں دلالت کرتی ہیں مثلاً لاکہ یہ حدیث ہے جبکہ حضرت عثمان سے بخاری نے روایت کیا تو انہوں نے عرضاً فارغ ہلے ید یہ ثلاثہ مع نصف واستنثر ثلاثہ غسل وجمہ الی اخرہ یعنی انھوں نے وضو کیا پس اپنے ہاتھ پر تین بار پانی ڈالا پھر گلی کی اور ناک مجازی تین بار پھر پانی اٹھو دھو یا تین بار وغیرہ وغیرہ اس میں لفظ تم قواعد نحو کی ارد سے ترتیب پر دلالت کرتا ہے اور نیت کی فرضیت پر یہ حدیث دلیل ہے جو بخاری و مسلم میں حضرت عمر سے روایت کی ہے انصاف الاعمال بالنیات یعنی کام نیت کے ساتھ ہیں چونکہ وضو بھی ایک کام ہے اور نیت چاہیے اور نیت ظاہری



کے ہیں کہ وضو کے شروع میں بسم اللہ کنافرض ہونے پر یہ حدیث دلیل ہے جو ترجمہ بنی ابن ابی عمیر اور  
 ابو داؤد نے ابو ہریرہ سے روایت کی ہے لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه انما وضوءه نین جسے اسیر  
 اللہ کا نام نہ یا امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ آیت میں سوائے تین اعضاء کے دھونے اور سر کے مسح کرنے کے اور  
 کوئی بات مذکور نہیں اس کے ساتھ لگاتار دھونے اور ترتیب وار عمل کرنے اور بسم اللہ کرنے کو شرط قرار دینا بیان  
 اور قرار پانین سکتا کیونکہ یہ خود اپنے مفہوم میں صاف میں اور ضرور ہے کہ یہ شرط فاغسلوا اور امسحوا  
 کی مطلقیت کے لیے نسخ قرار پائیں گے اور اخبار اماراد کے ساتھ نسخ ناجائز و ضعیف اس معنی میں صریح فیصلہ کرتے ہیں  
 جس کے کتاب اللہ اور حدیث دونوں پر اپنے اپنے ذریعے کے مطابق عمل ہے وہ کہتے ہیں کہ جو کچھ قرآن سے ثابت ہے یعنی  
 دھونا اور مسح کرنا وہ فرض ہے اور جو کچھ حدیث سے ثابت ہے وہ سنت ہے اسکو فرض تو فرض ہوا جب بھی  
 قرآن میں دسے سکتے اسے اعمال کے باب میں واجب کا وہی مرتبہ ہے جو فرض کا ہے صریح فرض کا بجا لانے والا  
 تو اب پاتا ہے اور تارک مذاب اٹھاتا ہے یہی مال اس شخص کا ہے جو واجب بجا لائے یا ترک کرے یہاں عقاب  
 میں جا کر دوزخ کا نذر کھلتا ہے کہ فرض کا اعتقاد نہ رکھنے والا کافر ہے اس لیے کہ وہ دلیل قطعی سے ثابت ہے  
 اور واجب کا اعتقاد نہ رکھنے والا کافر نہیں کیونکہ یہ دلیل قطعی سے ثبوت کو پہنچتا ہے اور یہ جو حدیث میں آیا ہے  
 انما الاعمال بالنیات یہاں مراد عملوں کا تو اب ہے نہ انکی درستی اگر درستی اعمال مراد ہوتی تو پابے تھا کہ بدن  
 اور کپڑے اور مکان کو پا ل کر نازیر رہنگی کو چھپانا اور قبلہ کی طرف منہ کرنا بدون نیت کے درست نہ ہوتا مالا کہ  
 یہ چیزیں بدون نیت کے بھی درست ہیں اور یہ بات ٹھہری ہوئی ہے کہ عمل کا تو اب بدون نیت کے حاصل  
 نہیں ہوتا بخلاف عمل کی صحت کے کہ وہ بدون نیت کے بھی ہو جاتی ہے۔

اور حرف فاغسلوا میں ہے وہ اس لیے ہے کہ ناز پر کھڑے ہونے کے ارادے کے بعد سب اعضاء کو دھونا  
 چاہیے اس سے مسلم نہیں ہوتا کہ بعض اعضاء کو پہلے اور بعض کو پچھے دھو دینا اس طرح لگاتار دھونا بھی آیت میں نہیں نکلتا  
 ایک زائد بات ہے اور نہ متواتر اور مشورہ حدیثوں سے ثابت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل فرمانا اسکے  
 مستنون ہونے پر دلالت کرتا ہے اور یہ جو اپنے فرمایا اور لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه  
 مراد اس سے یہ ہے کہ وضو کا عمل نہیں اور ہا یہ میں اسکو مستحب کہا اور کذا قلنا ان قوله تعالى الرطوبة والنزانی

فاجلوا كل واحد منهما ما تجد ان الكتاب جعل المأة حد للزمانا فلا يتراد عليها الغريب جدا  
 لقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام بل يعمل بالخبر على وجه لا يغير بحكم الكتاب

فیکون الجلد حد اشراعیاً بحکم الكتاب والتغریب مشروفاً سیاسیاً مستحکم الخیر  
 دوسری مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ زانیہ عورت اور زانی مرد کے نٹو کوڑے لگاؤ اس آیت میں حد زانیہ  
 غیر محسن کے واسطے نٹو کوڑے ہیں پس میرزا جو اس حدیث احادیث کے جس مرد کا نکاح نہوا ہوا اور وہ باکرہ عورت  
 سے زنا کرے تو دونوں کو نٹو کوڑے ارنے اور ایک سال جلا وطنی کی سزا ہے ایک سال تک جلا وطن کرنے کی سزا نہیں  
 بڑھانیے بلکہ اس حدیث احادیث اس طرح عمل کرینگے کہ کتاب اللہ کا حکم نہ بے بس ہو کوڑے مطابق حکم  
 کتاب اللہ کے حد شرعی ہونگے اور ایک سال کے لیے جلا وطن کر دینا موافق حکم حدیث کے بطور سزا کے  
 حاکم شرع سے متعلق ہو گا اگر حاکم شرع مصلحت وقت دیکھے تو سیاستاً یہ سزا بھی دے۔ اصل اللہ تعالیٰ فرمایا ہے  
 کہ گنوا را جب زنا کرے کنواری کے ساتھ تو نٹو کوڑے اور ایک سال کے لیے جلائے وطن ہے اسکو مسلم  
 اور ابو داؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے اور قرآن میں یہ الزانیۃ والزانی تاجلد واکل واحد  
 منہما مائتہ جلدۃ یعنی زنا کرنے والی عورت اور مرد میں سے ہر ایک کو نٹو کوڑے مارو امام شافعی نے  
 خیر واحد سے اس نص پر یہ اضافہ کیا ہے کہ غیر محسن زنا کرے تو کوڑے بھی ارنے اور جلائے وطن بھی  
 کرے من خفیہ اس امر کو اس لیے جائز نہیں رکھتے کہ کتاب پر زلیقہ فریغ ہے اور ان کے نزدیک خیر واحد سے  
 جو خلیق ہوتی ہے نسخ کتاب کا جو قطعی ہے درست نہیں اس لیے انھوں نے صرف نٹو کوڑے مارنے کا حکم دیا  
 اور جلائے وطن کرنے کو ملتوی رکھا۔ خفیہ کے نزدیک یہ حدیث اس آیت سے منسوخ ہو گئی ابتداء  
 اسلام میں اس حدیث پر عمل دیا نہ تھا جب آیت اتری تو حدیث کا حکم جلا وطن کی نسبت منسوخ  
 سمجھا گیا کیونکہ آیت میں تمام حد صرف کوڑے مانسے اسکے سوا کوئی دوسرا امر نہیں تو جلائے وطن  
 تمام حد میں سے نہہنگا شافعی کے نزدیک حد زنا کا ایک جز سال بھر کے لیے جلائے وطن بھی ہے ابو خنیفہ  
 اسکو حد زنا کا جز نہیں مانتے بلکہ اسکو سیاست کے لیے قرار دیتے ہیں یعنی حاکم کسی کو سیاستاً کسی مصلحت کے واسطے  
 چند روز کو جلا وطن کر دے تو جائز ہے دلیل اسکی یہ ہے عبد الرزاق نے سعید بن مسیب سے روایت کی ہے  
 کہ حضرت عمر نے امیہ بن خلف کو خیبر کی طرف نکلوا دیا تھا وہ ہرقل سے مل گیا اور نصرانی ہو گیا تو حضرت عمر نے  
 فرمایا کہ میں اب کسی کو جلا وطن نہیں کرونگا پس اگر جلائے وطن حد کا جز ہوتا تو حضرت عمر صحیحے صحابی جو حدود  
 کے قائم کرنے میں بڑے متناظر تھے کبھی ترک جلائے وطن کا عہد نہ کرتے کیونکہ حد انہما سے ترک  
 نہیں ہو سکتی اس سے معلوم ہوا کہ جلائے وطن کرنا صرف سیاست کے لیے تھا وکذلک فی قولہ تعالیٰ

ولیلو فوا بالبيت العتيق مطلق فی سمی الطواف بالبيت فلا یزاد علیہ شرط الوضوء بالخبر بل یعمل به علی وجه لا یتغیر به حکم الكتاب بان یكون مطلق الطواف فرضاً بحکم الكتاب والوضوء واجبا بحکم الخبر لیجبر نقصان اللازم بترك الوضوء الواجب بالدم تیسری مثال خداوند تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ چاہیے کہ وہ خانہ کعبہ کا طواف کریں یہ آیت سبھی طواف کعبہ میں مطلق ہے لہذا بوجہ خبر آحاد کے اس پر وضو کی شرط نہیں بڑھائی گئی بلکہ حدیث پر اس طرح عمل ہو گا کہ کتاب اللہ کا حکم نہ بدلے اور صورت اسکی یہ ہے کہ مطلق طواف موافق حکم کتاب اللہ کے فرض ہو گا اور طواف میں وضو نہ مطابقت حدیث آحاد کے واجب ٹھہرے گا اگر اس واجب یعنی وضو کو بحالت طواف ترک کرے گا تو ایک جانور کے ذبح کرنے سے نقصان پورا ہو جائے گا قشریح اسکی یہ ہے کہ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ خانہ کعبہ کے طواف کے لیے طہارت فرض ہے طواف بغیر طہارت کے جائز نہیں کیونکہ ابن عباسؓ سے روایتی ہے کہ انسانی اور درمی نے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہذا الطواف حول البیت مثل الصلوة الا انکم تیکلمون فیہا یعنی طواف کرنا اگر خانہ کعبہ کے مانند نماز کے ہے مگر فرق اس قدر ہے کہ تم طواف میں بولتے ہو اور جبکہ طواف نماز کے مثل ٹھہرا تو جس طرح نماز کے لیے طہارت شرط ہے اسی طرح طواف کے لیے بھی شرط ہوگی امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ طواف لفظ خاص ہے اس کے معنی معلوم ہیں یعنی خانہ کعبہ کے آس پاس پھرنا تو اس صورت میں طہارت کی شرط اس کے ساتھ ستر کرنا بیان تو ہو نہیں سکتا کیونکہ جو صاف ہے بلکہ یہ شرط خاص کے اطلاق کو نسخ کرے گی اور نسخ خبر واحد کے ساتھ ناجائز ہے غایت یہ ہے کہ شرط طہارت طواف کے لیے واجب ہوگی جس کے ترک سے طواف میں نقصان لازم آتا ہے اور اسکی تلافی اس طرح ہو سکتی ہے کہ اگر طواف زیارت سے تو قربانی کرے اور اگر دوسری قسم کا طواف ہے تو صدقہ دے یہ بھی یاد رکھو کہ آنحضرتؐ نے جو طواف کو نماز کے ساتھ تشبیہ دی ہے تو اس سے یہ مراد نہیں کہ ہر بات میں ذوق برابر ہیں دیکھو طواف میں رکوع اور سجود کمانہ کر لیں تشبیہ میں یہ لازم نہیں کہ مشبہ میں وہ تمام باتیں ہوں جو مشبہ میں پائی جاتی ہیں پس مراد اس سے کہ طواف مثل صلوٰۃ کے ہے یہ ہے کہ طواف ثواب میں نماز کی طرح ہو وکن ذلک قوله تعالیٰ وارکعوا مع الراکعین مطلق فی سمی الرکوع فلا یزاد علیہ شرط التقدیل بحکم الخبر

ولکن یعمل بالخبر علی وجه لا یتغیر به حکم الكتاب فیکون مطلق الرکوع فرضاً بحکم الكتاب والتقدیل واجبا بحکم الخبر چوتھی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہو کہ رکوع کر رکوع کرنے والوں کے ہمراہ رکوع کا یہ قول سارے رکوع میں مطلق ہے اس لیے اس حکم مطلق پر بوجہ حدیث آحاد کے تعدیل کی شرط نہیں

بڑھائی جائے گی ہاں حدیث پر اس طرح عمل کیا جائے کہ کتاب اللہ کے حکم میں تفسیر نہ آئے ہیں مطلق رکوع مطابق حکم کتاب اللہ کے فرض ہوگا اور تعدیل موافق حکم حدیث کے واجب ٹھہرے گی تفصیل اسکی یہ ہے کہ بعد از نماز کے فرازا ہو و رکعوا و اسجدوا یعنی رکوع کرو اور سجدہ کرو رکوع کے معنی یہ ہیں کہ قیام کی حالت کو ترک کر کے جھک جائے اور دونوں ہاتھ گھٹنوں پر ٹیک سے اور سجدہ اسے کہتے ہیں کہ پیشانی زمین پر رکھ دے امام شافعی امام احمد اور امام ابو یوسف ان دونوں کے ساتھ تعدیل رکاع کو لانے ہیں اور کہتے ہیں کہ رکوع اور سجدہ کی حالت میں اطمینان رکھے جلدی نہ کرے رکوع کے بعد کھڑا ہو تو سجدے کو جانے میں گھبرائے نہ کرے اور دو سجدوں کے درمیان میں بیٹھے تو اس وقت بھی اطمینان بیٹھے اسی وجہ سے ان میں تعدیل رکاع کو فرض قرار دیا گیا ہے اگر یہ ارکان فوت ہو جائیں تو نماز فوت ہو اور لیل عسراک حدیث لاتے ہیں اور روایت ہے کہ بخاری و مسلم نے ابو ہریرہ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص مسجد میں داخل ہوا اور سرد عالم سجدے کو نے میں بیٹھے ہوئے آئے نماز پڑھی جس میں رعایت تعدیل رکاع اور قورہ اور جلسہ کی خوب نہ کی پھر آیا اور حضرت کو سلام کیا آپ نے اس کو سلام کا جواب دیا اور فرمایا ارجع فصل فانک لم تصل یعنی پھر جا اور نماز پڑھ کیونکہ تو نے نماز نہیں پڑھی درمیں طرح کی بار ہو آخر کار آئے تیسری بار یا چوتھی بار میں عرض کیا کہ مجھ کو یا رسول اللہ سکھائیے آپ نے فرمایا کہ تو نماز میں رکوع کر یہاں تک کہ تو آسین ٹھہرے اور پھر سر کو اٹھایاں تک کہ تو سیدھا کھڑا ہو پھر سجدہ کر یہاں تک کہ تو دل جمعی سے سجدہ کرے پھر سر اٹھایاں تک کہ تو دل جمعی سے بیٹھے اے آخر وہ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ رکعوا اور و اسجدوا الفاظ خاص ہیں اور خاص میں بیان تفسیر کی احتیاج نہیں ہوتی اور حدیث کا مضمون بطور بیان کے نص مطلق کے ساتھ وابستہ نہیں ہو سکتا تو اب اگر حدیث کے مضمون کو اس سے ملایا جائے گا تو نسخ سمجھا جائے گا پس حدیث نص کے اطلاق کی ناسخ قرار پائے گی حالانکہ حدیث خبر واحد ہے اور خبر واحد سے نص کا نسخ جائز نہیں کیونکہ خبر واحد قطعی اور نص قطعی پس امام ابو حنیفہ نے اس مقام پر ایسا فیصلہ کیا کہ جو کچھ قرآن سے ثابت ہے وہ تو فرض ہے اور وہ صرف رکوع اور سجدے کا حکم ہے اور جو کچھ سنت سے معلوم ہوا وہ واجب ہے۔

بماء الزعفران وبکل ماء جمالہ منی طاهر فغیر احدہا و صافہ لان شرط المصیر الی التیمم

عدم مطلق الماء و ہذا قد بقی ماء اطلاقاً فان قید الاضافة ما زال عنہ اسم الماء

بل قرارہ یدخل تحت حکم مطلق الماء وکان شرط بقائه علی صفۃ المنزل من السماء

فیدالہذا المطلق وبہ یخرج حکم الزعفران والصابون والاشنان وامثالہ وخرج عن ہذہ

القضیۃ للماء النجس بقولہ تعالیٰ ولكن یرید لیطہر کم والنجس لا یفید الطہارۃ وبہذہ

الاشارۃ علم ان الحدیث شرط لوجوب الوضوء فان جمیع طہارۃ بدون وجود الحدیث محال  
یعنی چونکہ مطلق ہمارے نزدیک واجب الہل ہے اس واسطے ہمارے علمائے خفیہ کے نزدیک زعفران کے پانی  
اور ہر ایک ایسے پانی کے ساتھ دعوہ درست ہے جس میں پاک چیز لگتی ہو اور اسکے اوصاف میں سے ایک کو  
بدل دیا ہو کیونکہ تم اس وقت درست کہ مطلق پانی موجود نہ ہو چنانچہ اللہ نے فرمایا فان لم تجدوا الماء  
یعنی اگر مطلق پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرو امام شافعی کہتے ہیں کہ ماء زعفران اور ماء صابون وغیرہ پانی  
تفسید کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے تحت میں داخل نہ ہونگے فان لم تجدوا ماء اذکیو تکرمہا من  
ماء کا لفظ مطلق نہیں پانی ایسا خالص ہو نا چاہیے جیسا کہ برسا ہوتا کہ ماء مطلق کے تحت میں داخل ہے جو اب  
اسکا یون دیا گیا ہو کہ جو اضافت ماء زعفران یا ماء صابون وغیرہ میں پانی جاتی ہو اس کا نام اور نہیں ہوتا  
بلکہ اس اضافت سے زیادہ ثبوت اطلاق اسماء کا ہو گیا اگر کوئی کہے پانی اٹھائے اور دوسرا ماء صابون یا  
ماء زعفران لے آئے تو وقت کی رود سے بعید نہ ہوگا بان بعض جگہ ماء کی اضافت ایسی بھی ہو کہ اس سے اطلاق  
ماء کا نہیں رہتا جیسے ماء اور دکھ اگر کوئی پانی مانگے اور ماء اللورد دیا جائے تو یہ نعمت کے خلاف ہوگا پس  
ماء الزعفران اور ماء الصابون میں اضافت کی دو حالت ہو جو ماء البیر اور ماء العین میں ہے یہ شارح  
کتاب ہے کہ ہر کی اضافت کی حالت دوسرے لفظ کی طرف مومن استعمال سے ظاہر ہوتی ہو اگر کوئی شخص ہاتھ  
سندھ دھونے یا وضو کرنے یا نہانے کو پانی مانگے اور ماء الصابون یا ماء الزعفران لا دیا جائے تو مضائقہ  
نہوگا کیونکہ غرض طہارت کا حاصل کرنا یا صفائی کا حاصل کرنا ہے اور وہ ان سے حاصل ہے لہذا گریہ کو  
پانی مانگا جائے اور ماء الزعفران یا ماء الصابون لا دیا جائے تو یہ توفی میں داخل ہوگا اور بعض بعض  
جگہ ہر کی اضافت دوسرے لفظ کی طرف ہو کر اصطلاحی نام مقرر ہو گیا جیسے ماء الخلات عرق بریشک  
کا نام ہے اور ماء العسل شہد سے ایک خاص طرح سے تیار کیے ہوئے پانی کا نام ہے اور ماء الشعیبہ شیخ کا  
نام ہے اور ماء اللحم ایک خاص طرح سے گوشت سے معطر کیے ہوئے پانی کا نام ہے اور ماء اللورد عرق گلاب کا نام ہے  
بہر صورت ماء الزعفران اور ماء الصابون سے وضو کرنے کا مقصد حاصل ہو جائے اور اگر یہ شرط لگائی  
جائے کہ پانی ہی حالت اور مطلق پر پانی رہے جیسا کہ آسمان سے اترتا تھا تو اس شرط کے لگانے سے مطلق میں

قید زیادہ ہوگی جس سے کتابِ بشر بر زیادتی لازم آئے گی اس قاعدہ مذکورہ کے موافق ماہِ رمضان و ماہِ صلوات  
 اور ماہِ اشنان کی نسبت حکم دیا گیا کہ نہ وضو اور غسل رستے اگر یہ شبہ پیدا ہو کہ اگر نہیں یعنی ناپاک پانی اس تقریر  
 سے مطلق ماہ کے تحت داخل ہوتا ہے تو چاہیے کہ اس سے بھی وضو رستہ ہو جو اب اس شبہ کا یہ ہے کہ ناپاک پانی  
 آیت کے اس دوسرے حصے سے خارج ہو و لکن یہ دلیل ہر کسہ یعنی خدا ارادہ کرتا ہے کہ تم کو پاک کرے اور ناپاک  
 پانی سے تطہیر یعنی پاکی حاصل نہیں ہوتی لہذا اس سے وضو اور غسل رستہ ہو گا اس شائع سے یہ بھی معلوم ہوا  
 کہ وضو کے واجب ہونے کے واسطے وضو کا ڈھنسا شرط ہے کیونکہ تیسرے ڈھنکے طہارت حاصل کرنا ناممکن ہے اگر یہ  
 شبہ ہو کہ الوضوء علیٰ وضوء نور علیٰ نور آیا ہے یعنی باوجود وضو کے پھر وضو کرنا زیادتی تو اب رزوا آیت کا  
 موجب ہے پس حدیث کا ہونا وضو کے واسطے شرط نہ ہوا تو جواب اسکا یہ ہے کہ باوجود وضو کے وضو کرنا واسطے  
 حصول طہارت کے نہیں بلکہ واسطے حصول زیادتی فضیلت کے ہے اور یہ جو قمری استہدائے غیرہ میں مذکور ہے کہ ہر  
 نماز کے لیے وضو کرنا چاہیے گو وضو سے ہو اس لیے کہ جو کچھ اسکی زبان سے جموٹی بات نکلی ہوگی اور جو کچھ کسی کی  
 نسبت کی ہوگی اور اس وجہ سے گناہگار ہو گیا ہوگا تو اس وضو سے وہ گناہ کا حدیث نائل ہو جائیگا یہ تاویل کی جاتی  
 کیونکہ وضو صرف حدیث ظاہری کے رافع کرنے کے لیے ہے نہ دروغ گوئی اور بہتان کا گناہ مٹانے کے لیے یہ

توبہ سے رافع ہوتے ہیں قال ابو حنیفۃ المظاہر اذا جامع امرأته فی خلل العام لا یناف الا طعام

لان الکتاب مطلق فی حق الاطعام فلا یزاد علیہ شرط عدم التیسیر بالقیاس علی الصوم بل المطلق

بجری علی اطلاقہ و المتعین علی تعینہ مطلق کے اطلاق پر عمل کرنے کے متعلق امام ابو حنیفہ  
 رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ مظاہر نے یعنی جس شخص نے اپنی زوجہ سے ظہار کیا ہو لکھا تا سائین کو کھلانے کے  
 درمیان میں غیر ساٹھ مسکینوں کے پورا ہونے کے اپنی زوجہ سے جس سے ظہار کیا تھا اجماع کر دیا تو وہ از میر تو  
 سب سائین کو کھانا نہ کھلائے بلکہ جو باقی رہ گئے ان کو کھلائے کیونکہ کتابتہ میں کفارہ ظہار میں جہاں  
 ساٹھ مسکینوں کو کھلانے کا ذکر ہے مطلق ہے اس قید کے ساتھ متعین نہیں کہ زوجہ کو کفارہ پورا ہونے تک  
 ہاتھ نہ لگائے ان روزوں کا کفارہ ظہار اس قید کے ساتھ متعین ہے جیسا کہ فرمایا ہے واللہ ینظر فی ما عملتم  
 ثم یردکم الی ما کانتم علیہ من قبل ان یتماسا ذلکم تو عطفون بہ  
 واللہ بما تعملون خبر نہیں کہ عید نصیام شخص میں متعین من قبل ان یتماسا من لم یتطع  
 فاطعام سنین مسکینا میں جو لوگ اپنی عورتوں سے ظہار کرتے ہیں انکی صحبت کو اپنے اوپر اس طرح

حرام کہتے ہیں پھر جو بات کسی تھی اس سے عود کرنا چاہتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ خرید جائے اور زور بر حلال ہو جائے تو ان کو ایک غلام کا آزاد کرنا چاہیے قبل اس سے کہ جماع واقع ہو اس سے تکلیف نصیحت ہوگی اور انشاء خیر رکھتا ہے جو کچھ تم کرتے ہو پھر جو کوئی آزاد کرنے کے لیے غلام نہ پائے تو دو مہینے کے متواتر بلا نسل روزے رکھے وہ بھی قبل اس بات کے کہ جماع واقع ہو پھر جو کوئی روزہ نہ رکھے تو ساتھ فقیر دیکھو کھانا دینا ہو مگر کھا دیکھو اشرے کفارہ ظہار میں تین چیزوں کا ذکر فرمایا ہے ایک غلام آزاد کرنا دوسرے اگر غلام نلے تو دو مہینے کے لیے دسپے روزے رکھنے تیسرے اگر روزے رکھنے کی طاقت نہ ہو تو ساتھ محتاج دیکھو کھانا کھلائے پہلی دو بدھری قسم کو مقید کیا ہے اس بات کے ساتھ کہ قبل اس سے کہ جماع واقع ہو اور تیسری قسم کو مطلق چھوڑا سو جو شخص کفارہ ظہار ساتھ روزہ رکھ کر ادا کرنا چاہے وہ تمام روزے پورا کرنے سے پہلے اپنی زوجہ کے پاس نہیں جاتا اگر جائے گا تو پھر از سر نو تمام روزے رکھنے پڑینگے پس امام اعظم کے نزدیک کفارہ صوم پر جو مقید ہو قیاس کر کے کفارہ طعام ساکین کو مقید نہیں کہینگے مطلق مطلق رہے گا اور مقید مقید اور امام شافعی ساتھ مسکین دیکھو کھانا دینے کو بھی ان دونوں پر حمل کرنے ہیں ان کے نزدیک جس عورت سے نہا کر کیا تھا تو اس سے صحبت کرنے سے قبل ہی ساتھ مسکینوں کو کھانا دینے اگر بعد صحبت کے دسے گا تو درست نہ ہو گا اگر امام شافعی کے نزدیک اتنا ضرور ہوگا کہ اگر ساتھ مسکینوں کو کھانا دینے کے اندر عورت مذکورہ سے راجو یا دن کو صحبت کرینگا تو نئے سرے سے پھر کھانا دینا نہیں پڑے گا جیسا کہ دو مہینوں کے روزوں کے اندر صحبت کر لینے سے یا ایک دن بھی انفراد کر لینے سے نئے سرے پھر روزے رکھنے پڑتے ہیں اس لیے کہ ان دونوں میں پے در پے ہونا اور صحبت سے پیشتر رکھنا شرط ہے امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ اطلاق مطلق اور مقید مطلق پر علویہ و علویہ عمل کرنا ممکن ہے کیونکہ دونوں میں تضاد ہے نہ تنافی تو پھر مطلق کو مقید پر حمل کرنا کیا ضرور ہے و كذلك قلنا الرقبتان کفارۃ الظہار والیمن مطلقان فلانیداعلیہ شرط الایمان بانقیاس علی کفارۃ القتل اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ کفارہ ظہار اور کفارہ قسم میں مطلق غلام کا آزاد کرنا آیا ہے خواہ مسلمان ہو یا کافر اور کفارہ قتل میں مسلمان غلام آیا ہے تو جہاں مطلق ہے وہاں مطلق پر عمل کیا جائے گا اور جہاں مقید ہے وہاں مقید سے گا مطلق کو مقید پر قیاس نہیں کریں گے امام شافعی نے کفارہ ظہار اور کفارہ یمین کے رقبوں کو کفارہ قتل پر حمل کیا ہے اور کہا ہے کہ کافر کا آزاد کرنا درست نہیں کفارہ قتل کے باب میں اشر فرماتا ہے ومن قتل مؤمنا خطاء فغور رقبته مؤمنتمنی جسے مسلمان کو غلطی سے مار ڈالا تو اسکو ایک مسلمان غلام کو آزاد کرنا چاہیے

باوجودیکہ ظہار اور قسم کے کفار دونوں میں مطلق وقبہ نہ کہہ سہہ دہکتے ہیں کہ تمام کفار دونوں کی جنس ایک ہے امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ ان دونوں کی جنس میں اطلاق سے یعنی تحریر وقبہ واقع ہے ایسے یہاں مطلق کو مقید بدل سہل نہیں کیا جائے گا اور کفارہ ظہار قسم میں کافر دونوں ہر طرح کا نظام آزاد ہوگا کیونکہ دونوں پر عمل ممکن ہے اور دونوں میں نہ تضاد ہے نہ تلافی فان قيل ان الكتاب في مسو الراس يوجب

مسو مطلق البعض وقيد تموة بمقدار الناصية بالخبر والكتاب مطلق في انتهاء الحرمة الغليظة بالنكاح وقيد تموة بالمدخول بمحدث امرأة رفاعه يعني اكره شبه پيدا ہو کہ علماء حنفیہ کے نزدیک سرکامح جو کتاب التشریح مطلق ہے حدیث سے ناصیہ کی مقدار کے ساتھ مقید کیا گیا ہے حالانکہ حنفیہ کے قاعہ کے مطابق مطلق کتاب اللہ کو حدیث سے مقید نہیں کرتے اور وہ سرکامح یہ ہے کہ کتاب التشریح سے کہ جب کسی شخص نے اپنی زوجہ کو تین طلاقیں دیدیں تو دوسرے شخص کے ساتھ صرف نکاح ہو جائے اور طلاق دیدینے سے پہلے خاوند کو اس مطلقہ لٹہ کا نکاح کر لینا درست ہو جاتا ہے علماء حنفیہ نے اس مطلق کو حدیث رفاعہ سے مقید کر دیا ہے کہ صرف نکاح سے حرمت غلیظہ کی انتہا نہیں ہوتی بلکہ نکاح کے ساتھ زوجین کا ہم بستر ہونا بھی شرط ہے یہاں مطلق کتاب کو مقید کر دیا ہے ان دونوں کا کیا جواب ہے قلنا ان الكتاب ليس بمطلق في باب المسح فان حکم المطلق ان يكون الآتی

بای فرد کان اتیا بالماوربه والآتی بای بعض کان ههنا لیس بات بالماوربه فانہ لو مسو علی النصف او علی الثلثین لا یكون الكل فرضا وبه فارق المطلق المجمل پہلی بات کا جواب تو یہ ہے کہ مسئلہ سرکامح میں جو کتاب التشریح و امسحوا بزوجکم سے وہ مطلق نہیں بلکہ مجمل ہے مطلق اس واسطے نہیں کہ حکم مطلق کا یہ ہے کہ اسکے افراد میں سے جس فرد پر عمل کر گیا تو ماوربہ کا ادا کرنے والا ہوگا اور یہاں اگر کسی شخص نے آدھے سرکامح کیا یا ڈلٹ پر مسح کیا تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ آدھے سرکامح کیا تو تہائی سرکامح کرنا فرض ہے اور جب مسح سرکامح آیت مجمل ہے کہ اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ تمام سرکامح کیا جائے یا بعض پر تو اسکو نبی علیہ السلام کے فعل نے بیان کر دیا اور وہ یہ ہے کہ مسلم اور طبرانی اور ابو داؤد اور ابو نعیم نے غیرہ بن شعبہ سے روایت کی ہون ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توفیاً نسحاً بناصیته وعلی العمامة وعلی الخفین یعنی جناب سرور کائنات نے وضو کیا تو مسح کیا اپنے ناصیہ اور عمامے اور موزوں پر اور ناصیہ آگے سے چوتھائی سرکامح کے برابر ہوتا ہے



اور ابوداؤد اور حاکم نے انس سے روایت کی ہے کہ نین نے حضرت علیؑ کو دیکھا کہ وضو کرتے تھے اور انکے سر پر عمار تھا پس بنا اذخہ ہمارے کے نیچے لانے اور مقدم سر کو مسح کیا مقدم سر سے مراد وہی ٹاپیہ ہے کہ آگے سے جو تختائی سر پر تھی اور ایسے ہی ہتھی نے عطا سے روایت کی ہے اور آگے سے جو تختائی سر کو مسح کرنا حضرت عثمانؓ سے بھی مروی ہے اسکو سعید بن منصور نے روایت کیا ہے غرض کہ ٹاپیہ سر کو مسح فرض ہونے کے لیے یہ حدیث

بیان ہیں۔ واما قيد الدخول فقد قال البعض ان النكاح في المعرج على لو طملا ذال عقد مستفاد

من لفظ الزوج وهذا ينزول السؤال اور دوسری بات کا جواب ہے کہ بعض علماء کے نزدیک حتی تنکم زوجہ وغیرہ میں نکاح کے معنی عورت سے صحبت کرنے کے ہیں جب تک کہ یہ کہ زوج کے نفاذ سے نکاح تو پہلے ہی صحابہ ہو تا تھا زین اور زہرا جب ہی کہلانے ہیں کہ طرفین میں نکاح ہو گیا جب نکاح پہلے سے مفہوم ہو گیا تو تنکم کے معنی عورت سے صحبت کرنے کے ہونگے تاکہ تکرار لازم نہ آئے غرض اس صورت میں تو سوال وارد ہی نہیں

ہو اوقال البعض قيد الدخول ثبت بالخبر وجعلوه من للشاهير فلا يلزمه قيد الكتاب

بخبر الواحد اور بعض علماء کے نزدیک ہیستروا حدیث مشہور سے ثابت ہے حدیث آحاد سے ثابت نہیں اور حدیث مشہور سے کتاب الشریعہ زیاتی جائز ہے حدیث رفاہ مشہور کے درجہ میں ہے حدیث آحاد نہیں اور وہ یہ ہے کہ بخاری و مسلم نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ رفاہ کی عورت حضرت عائشہ کے پاس آئی اور کہنے لگی کہ یا حضرت میرے خاوند نے مجھ کو تین طلاق دین سو میں نے عبدالرحمن بن زبیر سے نکاح کیا جس میں نے اسکو ایسا پایا جیسے کپڑے کا کھونٹ یعنی نامرد سے حضرت مسکرات اور فرمایا اتریدین ان ترحی الی رفاہذ لاحتی تذوقی عسیلہ ویدوقی عسیلناک میں کیا تو چاہتی ہے کہ رفاہ کے نکاح میں پھر چٹ جائے یہ نہیں درست ہے جب تک کہ تو اس دوسرے خاوند کا شہدہ نہ چکے اور وہ تیرا شہدہ چکے یعنی بدون صحبت اول نماز سے نکاح درست نہیں عائشہ نے کہا ہے کہ عسیلہ جامع ہے۔ یہ تمام تقریر معنی نے سعید ابن مسیب کی روایت سے لے چلائی ہے جسکا مذہب یہ ہے کہ مطلقہ بدون دلی کے حلال ہو جاتی ہے اور دلیل انکی آیت کا اطلاق ہے اور ہماری دلیل حدیث عسیلہ ہے جو مشہور ہے اور ائمہ نے اسکو قبول کیا ہے اور ایسی حدیث زیادتی کتاب بردار ہے لہذا کہنا بدن دلی کے معنی نقطہ دوسرے شہر کے نکاح کا کافی ہونا بدون دلی کے اس حدیث کے مخالف ہے یہاں تک کہ اگر قاضی اسکا حکم دے تو اسکا حکم جاری نہ ہوگا اور اولے یہ ہے کہ کہا جائے کہ مراد نکاح سے آہ حتی تنکم میں ذمہ لگا اور یہ حدیث عسیلہ اسکا بیان ہے اس واسطے کہ ہمیں اسے ایسا کہیے کہ مراد نکاح سے

تکلیف مفوم ہوتا ہے اگر تم تک سے بھی تکلیف مراد لین تو تاکید ہوگی اور جو تکلیف سے مراد ملتی ہو تو تائیس ہوگی

فضل فی المشترك والماول

فضل مشترک اور اول کے بیان میں

المشترک ما وضع لمعتیین مختلفین اولعان مختلفۃ الحقائق مثالہ قولنا حارینہ فاعنا

تقاویل الامتداد السفینۃ والمشتري تینا اول قابل عقد البیع وکوکیل لسماء وقولنا بلین فاذیحینل البین والبعیان مشترک وہ سے جو وضع کیا جائے دو مختلف معنی کے واسطے یا دوسے زیادہ معانی مختلفہ کے لیے مثلاً کلمہ جار یہ کہ اس کے دو معنی ہیں ایک کنیز و دم کشتی اسطرح کہ اشتراک شامل ہو خریدار کو اور آسمان کے ستاروں میں سے ایک ستارہ کو ایہم کہیں بائن تو اس میں دو معنی کا احتمال ہے ایک ہے اور دوسرے کا اور دوسرے بیان کرنے والے کا۔

مشترک کی دلالت ہر معنی پر حقیقت ہوتی ہے اور ہر معنی کے واسطے ابتدا و بعداً وضع کیا جاتا ہے اور تمام معنی تعلقاً الحمد ہوتے ہیں مگر بعض علماء نے عربیت مشترک کے وجود کے منکر ہیں اور اکثر اسکے قائل ہیں اور وہ یا تو در واقع کا وضع کیا ہو اسے کہ ایک ایک معنی کے واسطے وضع کیا اور دوسرے نے دوسرے معنی کے لیے پھر اس لفظ نے دونوں معنی میں شہرت پکڑ لی یا ایک ہی بار دونوں معنی کے لیے بنایا گیا ہو تاکہ معنی دہلے پر ایہام رہے کیونکہ کبھی قصرت سے خواہی پیدا ہونے کا احتمال ہوتا ہے چنانچہ انس بن مالک سے پوچھا کہ قصرت طریل میں بخاری نے روایت کی ہے کہ جب آنحضرت غار کھڑے تھے تو جو لوگ حضرت ابو بکرؓ سے ملتے تو پوچھتے کہ اے ابو بکرؓ یہ کون ہے جو تمہارے آگے بیٹھا ہوا ہے ابو بکرؓ نے فرمایا ہذا رجل یحید بنی السبیل یہ ایک شخص ہے کہ میری رہبری کرتا ہے۔ انہی کہتے ہیں کہ لوگ یہ سمجھتے تھے کہ وہ اس ظاہری رستے کی رہبری مراد لیتے ہیں حالانکہ وہ نیکی کی راہ مراد لیتے تھے اکثر زبان میں الفاظ مشترک کے ہونے میں شبہ نہیں اور اس بات کو تسلیم نہ کرنے والا گویا غرور کا منکر ہے اور مراد مشترک مشترک نہیں ہے حرف جار اور ضمیر جو در حد ہونگے ہیں مثلاً لفظ جار یہ کہ کنیز اور کشتی کے معنی میں مشترک ہے اس سے مراد یہ ہے کہ لفظ جار یہ مشترک نہیں ہے جو دونوں معنی میں مشترک ہیں پس مشترک معانی ہیں نہ لفظ اور نہ لفظ جار یہ مشترک نہیں ہے اور مشترک نہیں ہے معنی میں نہیں ہوتا اس لیے کہ عام کو غیر غیر معصوم کے واسطے ایک معنی وضع کرتے ہیں اور مشترک ہر معنی کے لیے طغیہ موضوع ہوتا ہے پس عام ایک ہی وضع کے اقباس سے صواب معانی پر صادق آتا ہے اور مشترک لفظ جار یہ ایک صادق آتا ہے

اسماے اشارات اور مضارک معانی اگرچہ کثیر ہیں لیکن ہر سنے کے لیے وضع علم و علیہ نہیں ہے بلکہ معنی میں تردد استعمال کی وجہ سے اس لیے مشترک خارج ہیں اور متحد المعنی میں داخل ہیں اور عام اور مشترک میں منافات نہیں البتہ عام اور خاص میں منافات ہے کیونکہ بکن نہیں کہ جو لفظ جس حیثیت سے خاص ہے وہ اس حیثیت سے عام بھی ہو۔ وحکم المشورۃ انما اذا تعین الواحد مراداً بحدس فقط باعتبار ارادۃ غیرہ و لہذا

اجمع العلماء رحمہم اللہ علیہ لفظ القرون المذكور فی کتاب اللہ تعالیٰ محمول اما علی الحیض کما ہو مذہبنا و علی الطہر کما ہو مذہب الثانیۃ مشترک کما حکم یہ ہے کہ حیاء ایک معنی راہ ہو گئے تو دوسرے معنی کا ارادہ نہیں کر سکتے اس واسطے علماء کا اس پر اجماع ہے کہ لفظ قرون سے کتاب الشریعہ میں یا حیض مراد ہے جیسا کہ سنیہ کا مذہب ہے یا موافق مذہب شافعی کے طہر مقصود ہے۔ یہ مذہب جمہور سنیہ کا ہے اور اگر متحد معنی لفظ مشترک ایک استعمال میں ایک ہی وقت میں مراد ہوں تو اسے عموم مشترک کہتے ہیں اور علماء نے اس میں اختلاف کیا ہے نظیر اسکی یہ ہے کہ کوئی کسے روایت الجاریدۃ یعنی میں نے جاریہ کو دیکھا اور جاریہ کے دو معنی ہیں ایک کنیز دوسرے کشتی تو کیا اتنا کہہ سکتے ہیں کہ دونوں معنی مراد ہو سکتے ہیں یا کسی نے کہا اقدت ہند تو اس سے مراد ہو سکتی ہے کہ ہند کو حیض ہوا یا ہند حیض سے پاک ہوئی کیونکہ قرآنات ہند میں سے ہے امام ابو حنیفہ و امام فخر الدین رازمی۔ شافعی۔ ابو الحسن کہ غرضی اور مغزلیہ میں سے ابو الحسن بصری۔ ابو علی جبائی اور ابو اسحاق کے نزدیک مشترک کے لیے عموم نہیں امام شافعی امام مالک قاضی ابوبکر باقلانی شافعی اور ابو جبار مغزلی کے نزدیک معانی غیر متضادہ میں عموم جائز ہے اور بعض علماء کے نزدیک جن میں ایک صاحب ہا یہ بھی ہے مشترک کا عموم نفی میں جائز ہے اثبات میں جائز نہیں نظیر اسکی یہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ تیرے مولائے بات کرنا مولانا لفظ مشترک سے آزاد کرنے والے اور غلام آزاد میں اور مخاطب کے دونوں قسم کے مولانا ہوں یعنی ایک تو وہ خود کسی کا آزاد کیا ہوا غلام ہوا اور دوسرے اس نے کسی غلام کو آزاد کیا ہو پس مخاطب کے جوئے مولائے کلام کہنے کا قسم لڑا جائے گی کیونکہ نفی کے موقع پر مشترک عام ہو جاتا ہے اثبات کے موقع پر مشترک کے واقع ہونے کی مثال مصنف کے اس قول سے ظاہر ہے وقال ابو حنیفہ و محمد اذا وصی لموالی بنی

فلان و بنی فلان موالی من اعلیٰ و موالی من اسفل بطلت الوصیۃ فی حق الفریقین  
لاستحالة الجہر بینہما امام ابو حنیفہ اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ حیاء ایک شخص نے بنی فلان کے موالی کے لیے وصیت کی مینا یہ کہا کہ فلان قبیلے کے موالی کو میری طرف سے یہ دید و اور قبیلے کے موالی اور قبیلے کے

بھی ہیں اور نیچے کے درجے بھی ہیں اور موالی کا لفظ دونوں میں مشترک ہے اس صورت میں اگر ہم عدم نہیں ایک  
 سے کے وصیت باطل ہو جائے گی فریقین کو کچھ نہیں لے گا کیونکہ دونوں میں مثنائین لے سکتے ہیں اسکا یہ ہے  
 کہ جہت میں اختلاف ہے کیونکہ موالی کا اطلاق غلام کے آزاد کرنے والوں پر بھی ہوتا ہے اور آزاد کیے ہوئے  
 غلاموں پر بھی پس یہ لفظ مشترک ہو گا تو یہ دونوں مطلب اثبات کے مقام میں ایک لفظ سے ایک استعمال میں  
 حاصل نہیں ہو سکتے اور دونوں قسم کے موالی کا اس وصیت میں جمع ہونا محال ہو گا موالی قسم اعلیٰ اور موالی  
 قسم اسفل سے یہ مراد ہے کہ اس قبیلے کے در قسم کے موالی ہوں ایک تو ایسے کہ جنہوں نے خود اس قبیلے کو آزاد کیا ہو  
 اور دوسرے ایسے موالی ہوں کہ جو اسکے غلام تھے اور اس نے ان کو آزاد کر دیا ہے عدم الرجحان اور نہ ایک قسم کے موالی  
 کو دوسرے قسم کے موالی پر ترجیح ہونے کی کوئی صورت پائی جاتی ہے پس ایک سے کوئی نہیں لے سکتے اسلئے کہ اگر ہر گے  
 معاہدہ ایسے معاملات میں تفاوت ہوتے ہیں بعض آدمی مالکوں کے ساتھ جنہوں نے آزاد کیا ہے ملوک  
 کرنا پسند کرتے ہیں تاکہ ان کے احسان کا شکر یہ ظاہر ہو اور بعض آزاد کیے ہوئے غلاموں کے ساتھ ترحم یا کسی اور  
 وجہ سے احسان کرنا پسند کرتے ہیں یا یہ ہو کہ موصی کے ساتھ کسی ایک کا انہیں سے کوئی خاص حق متعلق  
 ہو یا موصی کوئی غرض کسی خاص قسم سے رکھتا ہو اور جو لوگ مشترک کے لیے عزم مانتے ہیں انہیں باہم اسکے  
 استعمال میں اختلاف ہے کہ آیا تمام معانی میں اسکا استعمال یکے مطلق میں حقیقی طور پر ہے یا مجازاً ہے عراقی  
 اور ابن ماجہ کے قائل ہیں اور امام شافعی اور قاضی ابوبکر باقلانی اور امام غزالی کے نزدیک مشترک کا  
 استعمال تمام میں حقیقت ہے امام شافعی فرماتے ہیں کہ لفظ مشترک اپنے تمام معانی میں ظاہر ہے تو جب کسی خاص معنی کا  
 قرینہ موجود نہ ہو تو تمام معانی پر عمل کرنا اسکا واجبہ خاص ایک معنی پر مشترک کو اس وقت عمل کر نیچے جبکہ کوئی  
 قرینہ ان معنی کے لگانے کے لیے موجود ہو گا اگر عامہ حقیقت کہتے ہیں کہ ایک سے زیادہ معنی میں لفظ مشترک کا استعمال  
 نہ حقیقتہً جائز ہے نہ مجازاً حقیقتہً اسلئے ناجائز ہے کہ حقیقت کہتے ہیں موضوع میں استعمال کرنے کو اور جبکہ کسی معنی  
 ایک لفظ کے موضوع نہ ہونگے تو ایک معنی میں اسکا استعمال حقیقت کی رو سے صحیح نہ ہو گا کیونکہ ایک معنی پر موضوع نہ  
 نہیں بلکہ موضوع لہ کا جز ہیں اور جز میں استعمال حقیقت نہیں ہوتا حالانکہ لفظ مشترک تمام معانی میں سے کسی  
 خاص معنی میں استعمال یا اسے تو وہ بھی حقیقت کہلا تا ہے پس ایک استعمال میں لفظ مشترک کو دو معنی حقیقی طور پر  
 مستفاد نہ ہونگے تاکہ وہ عربی لازم نہ آئے اور مجازاً اس لیے ناجائز ہے کہ اس صورت میں حقیقت و مجاز کا ایک  
 استعمال میں جمع ہونا لازم آتا ہے جو باطل ہے اور لزوم کی وجہ یہ ہے کہ اگر لفظ مشترک کے معانی کا مجموعہ مراد

لیا جائے گا جو غیر موضوع لہ ہوگا تو مجموعے میں ہر ایک معنی علیحدہ علیحدہ بھی مراد ہوگا اور علیحدہ علیحدہ ہر ایک معنی موضوع لہ سے تو اس صورت میں معنی حقیقی و مجازی کا ایک لفظ سے ایک استعمال میں اور ایک وقت میں ارادہ کرنا لازم ہوا اور حقیقت و مجاز کے جمع کرنے کا یہی مطلب ہے کہ ایک وقت میں ایک لفظ سے ایک معنی موضوع لہ اور دوسرے اسکے کوئی مناسب معنی جو مجازی علاقہ رکھتے ہوں مراد لیے جائیں۔

شافعی کی دلیل مشترک کے عموم پر یہ ہے ان الله وملكته يصيلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما صلوة اللہ کی طرف رحمت ہے اور فرشتوں کی طرف استغفار اور مومنین کی جانب سے دعا ہے اس سے ظاہر ہے کہ لفظ يصيلون سے ایک وقت میں متعدد معانی مراد رکھے ہیں جو اب اسکا یہ ہے کہ آیت یہ بات بھانے کو آتری ہے کہ مومنین پر رسول کے صلے میں اللہ اور ملائکہ کی پیروی واجب ہے اور یہ بات جب ہی راست آئے گی کہ یہاں ایک ایسے عام معنی لگانے جائیں جو سب کو شامل ہوں اور اس صورت میں حقیقت چھوڑ کر مجاز اختیار کرنا ہوگا پس لفظ يصيلون عموم مشترک کے قبیل سے نہیں رہے گا بلکہ عموم مجاز کے باقی قرار پائے گا اور وہ معنی عام مجازی جو اس محل کے مناسب ہیں اعتبار سے اہتمام کرنا ہیں اور اس تقدیر پر آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ اور اسکے فرشتے پیغمبر کی شان کا اہتمام کرتے ہیں تو مسلمانوں کو بھی پیغمبر کی شان کا اہتمام کرنا اور سلام بھیجنے رہا اور یہ اہتمام اللہ کی جانب سے رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف استغفار ہے اور مسلمانوں کی جانب سے دعا ہے پس امتنا میں موصوف کے اختلاف کی وجہ سے اختلاف پیدا ہو گیا ہے دیکھو اگر آیت کے یہ معنی مراد رکھے جائیں کہ اللہ فرشتوں پر رحمت بھیجتا ہے اور فرشتے اسکے لیے استغفار چاہتے ہیں اور اسے مسلمانوں کو پیغمبر کے لیے دعا کر دے تو سابق کلام نہایت ریکہ ہو جائیگا کیونکہ اللہ اور پیروی واجب کرنے کے لیے یہ ضرور ہے کہ ایسے کام پر ترغیب کی جائے جو عقدا سے صادر ہو پس فعل کا متحد ہونا ضرور ہے مسلمانوں کو اللہ اور فرشتوں کی اقتدا کرنا اور پھر بجائے اسکے انفعال کے ایک جہاں فعل عمل میں لانا نہایت معقول ہے۔ مگر یہ بھی یاد رکھو کہ امام شافعی کے نزدیک لفظ مشترک سے ایک وقت میں دو معنی مراد کھنا ایسی حالت میں جائز ہے کہ ان دونوں معنی میں تضاد نہ ہو اور اسپر سب کا جمع ہے جیسے قر کے معنی کپڑوں سے ہونا اور کپڑوں سے پاک ہونا ہیں پس کسی کے نزدیک اس آیت میں والمطلقات تعرضن بانفسن ثلاثا و تترودن نظر قوم سے دونوں معنی متاثر نہیں ہو سکتے لفظ قوم کے معنی اور قوم سے ہونے سے یہ بات بھی بخوبی ثابت ہو گئی کہ دو معانی متضاد میں بھی اشتراک

ہو تلمس اور جو لوگ ایسے مشترک کے منکر ہیں انکی رائے کی فطرت پر یہی دلیل ہے اور جو ملا قرآن و حدیث میں الفاظ مشترک کے ہونے کے منکر ہیں انکی رائے کی تغلیط بھی اسی غلط تہرور کے لفظ سے ہوتی ہے اور منکرین کا یہ کہنا کہ قرآن میں مشترک کے ہونے کی دو صورتیں ہیں یا تو اس کے ساتھ بیان ہو گا یا نہ ہو گا پہلی صورت میں طول کلامی بلا فائدہ و لازم آتی ہے جو بلاغت کے خلاف ہے اور دوسری صورت میں اس سے فائدہ حاصل نہ ہو سکے گا جو اب اسکا یہ ہے کہ مشترک کا ابہام کھولنے کے لیے جو تفسیر ہوتی ہے یہ بلاغت کے منافی نہیں اور اگر ایسے متن ہوتے ہیں کہ لفظ مفرد بان مشترک کی جگہ دیا فائدہ نہیں لے سکتا جیسا کہ مشترک بیان سے مل کر فائدہ دیتا ہے پس یہ بھی سمجھانے کا ایک طریقہ ہے بطور مثال کو نہیں کہہ سکتے اور کہیں ایسا ہوتا ہے کہ صرف قرینہ ماریہ کے ذریعہ سے لفظ مشترک سے مقصود بچو لیے جاتے ہیں پس اس صورت میں لفظ میں کسی طرح طول پیدا نہیں ہوتا اور یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ مشترک کے ساتھ بیان نویسنے سے غیر مفید ہونا لازم نہیں آتا اس لیے کہ کبھی نام کا فائدہ نہ نظر نہیں ہوتا ہے بلکہ دوسرے فوائد نمودار ہوتے ہیں جیسے بیان نویسنے کی صورت میں مختلف پہلوؤں پر نظر کی جائے گی اور اس سے زبان انہی کے امثال کی متعدد امین ذوت آئے گی اور یہ امر ثاب کا جو جیسے کبھی مشترک غیر میں سے مجملاً حکم مقصود ہوتا ہے جیسے اسم جنس سے کہ امین خاص فرد کا فائدہ مقصود نہیں ہوتا۔ وقال ابو حنیفہ ذاقا

لرؤیہ انت علی مثل امی لایکون مظاهر الان القفظ مشترک بین الکرامۃ والحرمۃ فلا یتزوج  
 بجمہۃ الحرمۃ الابالغیۃ اور امام اعظم نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو میرے ابا میری ماں  
 کے مانند ہے اس کئے سے بظاہر نہیں ہو گا کیونکہ علی مثل امی کا ہر مشترک سے دو بیان کرامت و حرمت کے پس  
 کہا ر کی جہت کو جو ایک طرح کی مطلق سے ترجیح نہ دی جائے گی مگر اس وقت کہ مظاہر نے کہا انکی نیت سے یہ جملہ  
 کہا ہو و علی ہذا یعنی اس فائدہ کلیہ کی وجہ سے کہ مشترک کے ایک معنی لینے سے دوسرے معنی اس جگہ متروک  
 ہو جاتے ہیں قلنا لایجب التظہیر فی جزاء الصید امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ جب عجم  
 نے حرم میں کس وحشی جانور کو شکار کر لیا ہو یا مار ڈالا ہو تو اس کے جسے اسکی صورت کا جانور واجب نہیں ہوتا بلکہ  
 جزا اسکی وہ ہے جو وہ شخص عادل اسکی قیمت اس جگہ کے مطابق جہان دو جانور ار گیا ہے اور اگر اسکی اس جگہ پر  
 قیمت نہیں تو اس کے پس کی جگہ کی قیمت کے مناسب مفرد کر دیں پس اس قیمت کا قربانی کا جانور خرید کر کے فسخ کرنے  
 اور اگر اتنی قیمت نہ تو اس سے جزا درگیوں فریضہ کر سکیں بصدقہ نظر کی طرح صدقہ کر کے یا ہر سکیں کے ایسے  
 صدقے کے عوض میں ایک روزہ کے یعنی حساب کرنے کے اناج کئے مساکین کو تقسیم ہو گا اسکی قدر روزہ کے

اگر حساب میں سیکڑوں کو دے کر نصف صلح سے کم بیچ رہے تو اسکی غیرت کرے یا اسکے مضر ایک دن روزہ رکھے امام شافعی اور امام محمد کے نزدیک صورت مذکورہ میں اس شکار کی صورت کا جانور ملا جب ہوتا ہو جیسے ہرن اور بازے میں بکری اور بھیڑ اور خرگوش میں بکری کا بھونٹا بچہ اور خستر مرغ میں اونٹ اور نیل گائے اور بارہنگے میں گلے ابو حنیفہ اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ اشر نے جو قرآن میں فرمایا ہے۔ لَقَوْلِهِ تَعَالَى

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيِّدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَ مِنْكُمْ مَتَعَدًا فَأُولَٰئِكَ مِثْلُ مَا قَتَلَ

مَنْ النَّمْرِ يَكْفِيكُمْ بِهِ ذُو أَعْدَلٍ مِنْكُمْ لِأَنَّ الْمَثْلَ مَشْتَرِكٌ بَيْنَ الْمَثْلِ صَوْدَةٍ وَبَيْنَ الْمَثْلِ مَعْنَى وَ

ہو القیمۃ یعنی بے سلاؤ جبکہ تم احرام کی حالت میں ہو تو شکار نہ مارو اور جو کوئی تم میں سے جانور بچہ کر شکار کرے گا تو جیسے جانور کو مارا ہے اسکی مثل بدلہ دینا پڑے گا جو تم میں سے دو نصف ٹھہرا دینا لفظ مثل مشترک ہر مثل صوری اور منوی میں مثل صوری وہ ہے جو صورت میں مشابہت رکھتا ہو جیسے بکری ہرن کی مثل ہے اور مثل منوی سے مراد قیمت ہے پس اگر صورت کا مثل اس آیت سے مراد لیا جائے تو وہ مخصوص حکم کی کیا حاجت ہے صورت کے یکساں ہونے کو تو ہر کس و ناکس پہچانتا ہے پس ضرور ہوا کہ مثل سے

غرض مال میں یکساں ہونا ہے اور وہ قیمت سے صورت نہیں۔ وقد اريد المثل من حيث المعنى

لهذا النفس في قتل الحمام والعمود ونحوهما بالافتقار فلا يراد المثل من حيث

الصورة اذ لا عموم للشترك اصلا فيمقتضى اعتبار الصودرة لاستعمال الجمع لينة

امام ابو حنیفہ کے مذہب کی محنت کی قوی وجہ یہ ہے کہ اس نص سے کہو تو اور چیز یا وغیرہ کے قتل میں مثل منوی سے بدلہ دینا لفظ افتقار تجویز کیا ہے مثلاً کسی محرم نے کہو ترکو شکار کیا تو قیمت ہی آئے گی جب بعض مسائل میں مثل منوی کو ان لیا تو اب سب مسائل میں یہی مقصود ہو گا پس ہرن اور خرگوش اور خستر مرغ وغیرہ کے قتل میں مثل صوری مقرر نہیں ہو سکتا کیونکہ مشترک کے واسطے عموم نہیں اسلیے ایک منی لینے سے دوسرے معنی سا قفا ہو گئے پس مثل صوری کسی جانور کے قتل میں مستبر نہ ہو گا کیونکہ لفظ واحد میں دونوں کا جمع ہونا اطلاق واحد میں محال ہے۔

حنفیہ کا مذہب لفظ مشترک کے باب میں یہ ہے کہ اس وقت تک اسکے ایک خاص معنی کے سین ہونے کا افتقار نہ کریں جب تک غور و فکر سے اس معنی کے مرجع ہونے کے وجہ حاصل نہ ہو جائیں اور جب ایسا سمجھنا ہے تو اس سے مرجع دہیں پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے مگر علم تطبی کا وجہ نہیں ہوتا اس سلسلے کو

مؤلف یوں شروع کرتا ہے تقریباً ترجمہ بعض وجوہ المتفرک بغالب لرای یصیر ماؤلا یعنی جب  
 مشترک کے ایک معنی غالب سے تراجم ہو گئے تو اسکو اول کہینگے مطلب یہ ہے کہ جب بعد لفظ مشترک  
 کے معانی کثیرین سے ایک معنی اختیار کر کے دوسرے معانی پر اسکو اپنے ظن غالب کے ساتھ ترجیح دے لیتا ہے  
 یہ ظن خواہ خبر واحد سے پیدا ہوا ہو یا قیاس سے یا معنی میں غور و تامل کرنے سے تو ایسے مشترک کو اول کہتے ہیں  
 مثال اسکی لفظ تلتہ قرور سے ابو حنیفہ نے جو ہر کلمہ میں تامل کیا تو اسکو اجتماع کے معنی کے لیے موعج یا اور یہی  
 وجہ ہے کہ اجتماع صرف کلمات کا نام قرار تقرر ہوا ہے پس قرور کو ایسے معنی پر عمل کیا جو اجتماع کے مناسب  
 اور وہ خون حیض سے جو دم میں جمع ہو جاتا ہے اور اسکے معنی یا کی حیض لگانے میں یہ مناسبت فوت ہوتی تھی  
 وحکم الماؤل وجوب العمل بجمع اختلاف لفظاً ماؤل کا حکم یہ ہے کہ اسپر عمل کرنا واجب ہے مگر اس  
 میں خطا کا احتمال بھی باقی ہوتا ہے اس لیے کہ جب لفظ مشترک کے معانی میں سے ایک معنی بعد کی تاویل سے  
 ترجیح پائیے تو ان میں بالضرر وظلی کا احتمال ہو گا کیونکہ بعد منبہا احکام میں کبھی خطا کرنا ہی کبھی صواب  
 پر ہوتا ہے پس جبکہ مستنبط کا یہ حال ہے تو لفظ ماؤل میں خطا کا احتمال ضرور ہونا چاہیے اور اس وجہ سے ظنی

رسہ کا علم اسکا ظنی نہ ہو گا یعنی الحکمات اذا اطلق الثمن فی البیع کان علی غالب نعتہ

البدل و ذلک بطریق التاویل ولو کان النقص مختلفاً فی البیع لما ذکرنا احکام میں اسکی  
 مثال ایسی ہے کہ مثلاً کسی خریدار نے یہ چیز بیچ کر پیسہ میں خریدی ہے اور اس شہر میں مختلف  
 سکہ کے روپے مرج ہیں مگر بعض ان میں غالب ہیں جن کا چلن غالب ہے وہی بطریق تاویل کے  
 مراد ہونگے کیونکہ یہ امر ظاہر ہے کہ جب سطل روپے کا ذکر کیا جائے گا تو اس سے متعارف وہی ہو گا جسکا  
 اس شہر میں چلن غالب ہے اور اگر اس جگہ سب روپے برابر ہونگے تو عدم ترجیح کی وجہ سے بیچ فاسد ہوگی  
 کیونکہ نہ تو نام سکون کے جمع ہو سکنے کی ایک بیچ میں کوئی صورت ہے ایک سکہ کے روپے کو دوسرے سکہ کے روپے  
 پر ترجیح ہو سکتی اور حلالا کفرام علی الحیض اسی قبیل سے ہے لفظ قرور کو حیض کے معنی پر محمول کرنا یعنی قرور حیض اور  
 دونوں کے معنی میں سے بہتہ ہے اسکو اپنی غالبی سے بیض کے معنی میں کر لیا اور طہر کے معنی کو چھوڑ دیا وحمل

النکاح فلکا ید علی الوطی یعنی آیت حقنکم رو جاغیرہ میں محلہ کو طہر پر محمول کرنا بھی اسی قبیل سے  
 ہے یعنی لفظ نکلح کے دو معنی ہیں ایک عورت اور مرد کے درمیان میں عقد تقرر ہونا دوسرے عورت سے صحبت  
 کرنا بہتہ ہے اپنی غالب واسے سے دوسرے معنی میں مقرر کر لیا اور سید بن سبختی تم رو جاغیرہ میں



نکاح سے دہلی مراد نہیں لیتے آٹام اذنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ کلہ دروجا غیلائے نکاح مفہوم ہوتا ہے اگر متکلم سے بھی نکاح مراد ہو تو تاکید ہوگی اور جو متکلم سے مراد دہلی ہو تو تاسیس ہوگی تاکہ یہ ہر کہ لفظ کے بڑھنے سے کوئی معنی نہ بڑھیں بلکہ صرف پہلے معنی کی تقریر ہو اور تاسیس یہ ہے کہ لفظ کے زیادہ کرنے سے معنی بھی بڑھتا ہے نہ یہ کہ صرف معنی اول کی تقریر ہو اور جبکہ بات یہ پٹھری اور خدائے جو فرمایا ہر فان طلقھا فلا تغدر من بعد حتی تنکح دروجا غیروہ یعنی اگر شوہر دو طلاق کے بعد تیسری طلاق دے تو اس تیسری طلاق کے بعد یہ عورت مراد کو حلال نہیں جب تک دوسرے خاندان سے نکاح نہ کرے اور نکاح سے مراد اس مقام پر دہلی کو تیسرا بن سیکے نزدیک دوسرے خاندان کی دہلی خسرط نہیں اور وہ دلیل میں یہ کہتے ہیں کہ آیت میں صرف نکاح کرنے کا حکم ہے اس لئے لال باطل سے اسلئے کہ مراد نکاح سے اس آیت میں دہلی ہے جسکی وجہ ہم اوپر ذکر کرچکے کہ تاسیس دہلی سے تاکید سے اور بیان اسکا حدیث میں سے اور وہ مشہور حدیث ہے وحمل الکناہیات حال مذاکرہ الطلاق من هذا القبیل اور کتابات طلاق سے اتنا ہے ذکر طلاق میں اور معنی نہ لینا بلکہ طلاق ہی کے معنی لینا بھی اسی قبیل سے ہے مثلاً طلاق کے موقع پر اگر کوئی اپنی عورت کو کناہ طلاق کا لفظ کہے اور کہے کہ تو بائن ہر لفظ مشترک ہے دو باتوں کا احتمال رکھتا ہے ایک یہ کہ شش ہو بون سے جسکے معنی جدائی کے ہیں دوسرے یہ کہ شش ہو بیان سے جسکے معنی کھل ہوئی اور کناہہ بات کہنا اور نصاحت کے ہیں تو اس لفظ کے پہلے احتمال ترجیح دینا اور سلسلہ نکاح کا انقطاع مراد رکھنا اور طلاق پر عمل کرنا تاویل سے وعلی هذا قلنا اللدین المانہ من الزکوۃ یعنی الایسیر المالیین قضاء اللدین اسی طرح کہنے میں نے علی سے خفیہ نے فتویٰ دیا ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس دو پالانہ اشرفیان ہیں اور مختلف قسم کا اسباب بھی ہے اور اس شخص کے ذمہ قرض بھی ہے جو مانع ہے اسلئے زکوٰۃ سے تو اسے پہلے قرض نقدی سے ادا کیا جائے گا کیونکہ وہ روپے اشرفی سے آسانی سے ادا ہو جاتا ہے کیونکہ نقدی سے قرض کا چکا دینا آسان بات ہے اگر سب نقدی قرض میں لگ گئی اور پھر بھی باقی رہ گیا تو اسباب کو قرض میں لٹکا یا جائے گا کیونکہ مسکا مینا آسان ہے اگر اسکے بعد بھی قرض نہ باقی رہ جائے گا تو جو باقیوں کو فروخت کر کے چکا یا جائے گا کیونکہ وہ ضرورت سے نامہ میں پھر سے بعد ان چیزوں کو قرض میں لگانے کا تیسرا ٹیکاجہ مقرر قرض کی ضروریات زندگی میں سے ہوں اور یہ تاویل کہ جس چیز کے ذریعہ سے قرض آسانی سے اتر سکے اس سے ادا کیا جائے اور بہ نسبت اسکے جس سے قرض کا ادا کرنا آسانی سے نہ ہو اور میں نہ آسکے اسے قرض ڈالا جائے اور اس سے کسی سے کہ قرض پر اشرفی زکوٰۃ واجب نہیں کی ہے کیونکہ اس میں اسکے واسطے آسانی ہے تو اس سے یہ

قیاس پیدا ہوا کہ قرض کے چکانے میں بھی وہ صورت اختیار کرنی چاہیے جو آسانی رکھتی ہو و فرج محمد  
 علی هذا فقال اذا تزوج امرأة علی نصاب وله نصاب من الغنم ونصاب من الدراهم  
 یصرف الدین الی الدرہم حتی لو حال علیہ الحول یجب الزکوٰۃ عنہ فی نصاب العنبر  
 ولا یجب فی الدرہم اور اسی قاعدے کی بنا پر امام محمد نے کہا ہے کہ ایک مرد نے عورت سے نکاح کیا  
 اور ہرین مال نصاب مقرر کیا اور مرد کے پاس نصاب ردپون کا بھی سہا ہر یکرون کا بھی تو دین ہرین  
 ردپون کا نصاب بھرا دیا جائیگا یہاں تک کہ اگر اس مرد کے نصاب پر برس دن گزر جائے گا تو یکرون پر  
 زکوٰۃ واجب ہوگی نہ ردپون پر اس لیے کہ دین ہر زکوٰۃ ادا کرنے کو مانع ہے یہاں سے یہ بات بھی ثابت  
 ہوتی ہے کہ اگر کسی پر دین ہر اخراہ وہ نہیں ہو یا تو میل تو یہ دین ادا سے زکوٰۃ کو مانع ہے ان اگر ان  
 اسکا دین ہر سے بقدر نصاب زیادہ ہو تو اس زائد پر زکوٰۃ واجب ہوگی ولو ترجیح بعض صحیحہ المستدرک

بیان من قبل المسکرم کان مفسرا وحکمہ ان یجب العمل بدقیقہا مثالہ اذا قال لفلان علی  
 عشرة دراهم من نقد بخار افقولہ من نقد بخار اتفسیر لہ فلو لا ذلك لکان منصرفا الی  
 غالب نقد البلد بطریق الثاویل فی ترجم المفسر فلا یجب نقد البلد اور اگر مشترک کے  
 بعض میں کو حکم کے بیان ہی سے ترجیح ہو جائے تو اسکو مفسر کہتے ہیں اسکا حکم یہ ہے کہ اسپر عمل کرنا قیفاً  
 واجب ہے مثلاً کسی نے کہا کہ میرے ذمے دس روپے بخار کے سکتے ہیں سو اس جملے میں دس روپون  
 کی تفسیر بخار کے سکتے کر دی ہے اگر یہ تفسیر حکم کی جانب سے نہ ہوتی تو جن روپون کا زیادہ تر دراج  
 شہر میں ہوتا وہی بطور تاویل کے مراد ہوتے اب اسکا نام مفسر ہے یہ ماڈل پر راجع اور غالباً ہے اس  
 روپے واجب نہ ہونے جن کا شہر میں زیادہ چلن ہے اور بعض کا خیال کرنا کہ حکم کا لفظ مشترک کو بول کر  
 پھر اسکے ساتھ بیان بڑھانا ہے فائدہ طول کلامی کا باعث ہے غلط ہے کیونکہ اسکا ایہام کھولنے کے لیے  
 جو بیان ہوتا ہے وہ بے فائدہ نہیں ہوتا جیسا کہ تم ادب اسکی تفصیل دے چکے ہیں۔

**فضل فی الحقیقتہ والمجاز**

فضل حقیقت اور مجاز کے بیان میں

حقیقت اصل ہے اور مجاز فرع ہے اس لیے حقیقت مقدم ہوتی ہے مجاز پر کل لفظ وضع واضح اللغۃ  
 بازار ہوتی ہے حقیقتہ ولو استعمل فی غیرہ لیکون مجازاً کا حقیقتہ جس لفظ کو واضح لفظ

کسی معنی کے مقابلے میں بنا یا ہے وہ معنی حقیقی اُس لفظ کے ہیں اور اگر اُن معنی حقیقی کے سوا دوسرے معنی میں استعمال ہو وہ معنی مجازی اُس لفظ کے کہلائیں گے اور یہ دوسرے معنی دو حال سے خالی نہیں یا تو سارے معنی حقیقی کا جز ہیں مثلاً انسان سے حیوان کے معنی سمجھے جائیں یا اُن کو خارج سے لازم ہوئے ہیں مثلاً انسان کا دلالت کرنا ہنسنے والے یا کھنسنے والے پر کیونکہ ہنسا اور لکھنا انسان کی ذات میں داخل نہیں بلکہ خارج سے ایک امر اُسکو لازم ہو گیا ہے مگر غیر الاسلام کہتے ہیں کہ جو لفظ جس شے کے مقابلے میں وضع ہوا اور اُس تمام شے پر دلالت کرنا ہے تو حقیقت کاملہ ہے اور جو اُس شے کے ایک ٹکڑے پر دلالت کرتا ہے تو حقیقت قاصرہ ہے اور جو امر خارجی پر دلالت کرتا ہے تو وہ مجاز ہے۔ تصنف نے ایجاز کی وجہ سے صرف وضع نووی کو بیان کیا ہے حالانکہ لفظ جس اصطلاح میں مشہور ہو جاتا ہے وہی اُس کے حقیقی معنی اُس اصطلاح میں ہو جاتے ہیں اور اسکی تین قسمیں ہیں ۱۔ لغت کی اصطلاح ۲۔ شرع کی اصطلاح ۳۔ عرف کی اصطلاح۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اگر اصطلاح لغت میں کلام کرتے ہیں پس جو لفظ اُس اصطلاح میں کسی معنی کے لیے بنایا گیا ہو اور اُسی معنی میں استعمال کریں تو وہ حقیقت ہے چنانچہ تفصیل اسکی آگے آتی ہے۔ استعمال کی قید ہے ایسے لگائی ہو کہ اس سے وہ لفظ نکل جاتا ہے جو بھی اُس اصطلاح میں استعمال نہیں ہو کیونکہ ایسے لفظ کو ابھی نہ حقیقت کہتے ہیں نہ مجاز اور وضع کی قید سے دو چیزوں سے احتراز ہوا اول اُس چیز سے کہ جو لے سے موضوع لہ کے واسطے استعمال کی گئی ہو جیسے ماننے رکھی ہوئی کتاب کو کوئی شخص گلاس کہ بیٹھے پس گلاس اس محل میں معنی موضوع لہ کے غیر کے واسطے استعمال ہو اور جیسے مجاز نہیں ایسے ہی حقیقت بھی نہیں اور دوسرے اُس مجاز سے کہ موضوع لہ میں استعمال نہیں کیا گیا ہے اُس اصطلاح میں کہ کلام کرتے ہیں اور نہ دوسری اصطلاح میں مثلاً بہادر آدمی کو شیر کہنا ظاہر ہے کہ شیر کسی اصطلاح میں آدمی کے واسطے موضوع نہیں ہے اور اگر کہیں کہ شیر مرد فوج کے واسطے علم بیان کی اصطلاح میں اعتبار تادیل کے موضوع سے تو وضع باعتبار تحقیق کے نہیں تو ہم کہیں گے کہ جب وضع کا لفظ مطلق ہو تا ہے تو اُس سے وضع حقیقی سمجھی جاتی ہے نہ وضع تادیلی اور اس قید سے کہ جس اصطلاح میں کلام کرتے ہوں اُس مجاز سے احتراز ہو اور دوسری اصطلاح میں معنی موضوع لہ میں استعمال ہوا ہو جیسے لفظ صلواتہ کو شرع میں دعا کے معنی میں استعمال کریں تو یہ لفظ اس معنی میں شرع کی اصطلاح میں حقیقت نہیں ہے بلکہ مجاز ہے ایسے کہ شرع میں نماز کے معنی میں وضع کیا گیا ہے اور لغت میں دعا کے معنی میں موضوع ہے اور مجاز وہ کلمہ ہے کہ جس معنی کے واسطے وضع کیا گیا ہے اُس معنی میں استعمال نہ کریں بلکہ سو اُس کے اور معنی میں استعمال کریں اور کوئی قرینہ

ایسا قائم ہو کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ وہ کلمہ معنی موضوع لہ کے غیر میں استعمال کیا گیا ہے پس حقیقت میں وضع کا ہونا اور مجاز میں وضع کا نہ ہونا مستبر ہے اور حقیقت ثابت ہونے والے کے معنی میں ہے اور اس کلمے کو جو اپنے معنی موضوع کہ میں مستعمل ہو حقیقت اس لیے کہتے ہیں کہ وہ اپنے مکان اصلی میں ثابت ہے اور مکان اصلی کلمے کا وہ معنی ہیں جس کے لیے وہ بنا یا گیا ہے اور مجاز مصدر یہی ہے اسم فاعل کے معنی میں جس کے معنی گذرنا والا ہیں اور اس کلمے کو جو اپنے معنی غیر موضوع کہ میں استعمال کیا جائے مجاز اس لیے کہتے ہیں کہ اس نے اپنے مکان اصلی کو چھوڑ دیا ہے حقیقت اور مجاز دونوں میں تین قسم برہن حقیقت لغوی حقیقت شرعی حقیقت عربی اس میں کچھلی قسم کی بھی دو تیس ہیں ایک عربی خاص دوسرے عربی عام یعنی کوئی لفظ اگر لغت میں کسی معنی سے کہے ہے وضع کیا گیا ہے اسکو حقیقت لغوی کہتے ہیں اور اگر شروع میں وضع کیا گیا ہے اسکو حقیقت شرعی کہتے ہیں اور اگر کسی خاص فرسے کی اصطلاح میں وضع کیا گیا ہے جیسے نحوی یا صرفی یا منطقی وغیرہ وغیرہ اسکو حقیقت عربی خاص اور حقیقت اصطلاحی خاص کہتے ہیں اور اگر کسی خاص فرسے کی اصطلاح میں وضع نہیں کیا گیا بلکہ عام اشخاص اس لفظ سے وہ معنی سمجھتے ہیں اسکو حقیقت عربی عام کہتے ہیں۔ اسی طرح مجاز کی تیس ہیں یعنی اگر لفظ لغت کی اصطلاح میں موضوع تھا ایک معنی کے لیے اور اسکو استعمال کیا کسی اور معنی میں تو وہ مجاز لغوی ہے اور اگر شروع کی اصطلاح میں موضوع تھا ایک معنی کے لیے اور استعمال کیا کسی اور معنی میں وہ مجاز شرعی ہے اور اگر اصطلاح خاص میں کسی معنی کے واسطے موضوع تھا اور اس کے غیر میں مستعمل ہو اور مجاز عربی خاص ہے اور اگر عام کی اصطلاح میں موضوع تھا کسی اور معنی کے واسطے اور مستعمل ہوا اور معنی میں وہ مجاز عربی عام ہے اسکی مثال یہ ہے کہ شیر لغت میں جانور درندہ مشہور کے واسطے بنا یا گیا ہے اس معنی میں استعمال کرنے کو حقیقت لغوی کہتے ہیں اور درود بہادر کے معنی میں استعمال کرنے کو مجاز لغوی اور لفظ صلوات شرعی کی اصطلاح میں نازک کے واسطے موضوع ہے اور لغت میں یعنی دعا کے شروع کی اصطلاح میں نازک معنی میں استعمال کرنے کو حقیقت شرعی ہے اور اسی اصطلاح میں دعا کے معنی میں مجاز شرعی اور لفظ نفل علم نجوم میں نفل سے اس لفظ خاص کے لیے جو صلاحیت مند ہونے کی رکے اور معنی مستقل پر دلالت کرے اور علاوہ معنی مستقل کے جو اسکے جوہر میں ہے تین زمانوں میں سے کوئی زمانہ اسکے ساتھ پایا جائے اور لغت میں لفظ نفل کے معنی میں کیا ہیں پس نحوی اصطلاح میں لفظ خاص کے معنی میں حقیقت عربی خاص ہے اور کرنے کے معنی میں مجاز عربی خاص لفظ داہ عام کے نزدیک جو پاسے کے معنی میں ہے پس اس معنی میں حقیقت عربی عام ہے اور

انسان کے منہ میں مجاز عربی عام یاد رکھو کہ منقول در مجاز میں یہ فرق ہے کہ اگر لفظ کے منہ اول جبکہ لیے وہ بنا یا گیا ہے متروک ہو جائے اور کسی دوسرے منہ میں مشہور ہو جائے اس طرح کہ پہلے منہ میں استعمال کرنے کے لیے قرینہ کا محتاج ہو تو اسے منقول کہتے ہیں بسبب نقل کرنے کے پہلے منہ سے دوسرے منہ میں اور مجاز میں حال نہیں کیونکہ اس میں دوسرے منہ مشہور اور یہ متروک نہیں ہوتے بلکہ لفظ کبھی منی موضوع زمین استعمال ہوتا ہے کبھی غیر موضوع زمین باعتبار منی موضوع اس کے اسکو حقیقت کہتے ہیں اور باعتبار منی غیر موضوع اس کے مجاز کہتے ہیں

نقہ الحقیقۃ مع العبادۃ لا یجتمعا ان اردت من لفظ واحد فی حالہ واحدۃ من حقیقی اور منہ مجازی ایک حالت میں ایک لفظ سے مراد نہیں لے سکتے کہ اصل میں حقیقی منی اور خلیفہ میں مجازی ایک حالت میں ہرگز جمع نہیں ہو سکتے امام ابو نعیمہ کا یہی مذہب ہے مگر امام خائف کہتے ہیں کہ اگر کسی کوئی عقلی اعتبار نہ ہو تو مضائقہ نہیں اور امام غزالی کے نزدیک یہ ہے کہ اگر دونوں کے جمع ہونے میں لغت کی رو سے منافات ہو تو صحیح نہیں اور عقل کی رو سے ہو تو صحیح ہے اور امام بوصوف نے غیر مفرد میں لغت بھی صحیح مانا ہے جیسے ابو یوسف کہتے ہیں اور مراد اس سے ایک تو حقیقی باپ اور دوسرا امون ہو تا اور پہلے سے حقیقی ہیں اور دوسرے مجازی اور لسانینا کہتے ہیں اور ایک منی اس سے زبان مراد ہوتی ہے جو حقیقی منی ہیں اور دوسرے منی کتاب کا بیان کرنے والا جو مجازی منی ہیں مگر صحیح یہ ہے کہ یہاں حقیقت و مجاز جمع نہیں ہیں بلکہ عموم مجاز کے قبیل سے ہے ایسے کہ سائنس سے بیان کرنے والا مراد ہے اور ابو یوسف نے حقیق مقصود سے عام سے اس سے کہ بیان کرنے والا زبان ہو یا کوئی دوسری چیز اور حقیق عام ہے کہ باپ ہو یا امون ولھذا الما ارید ما یدخل فی

الصواع بقولہ علیہ السلام لا یتبعوا الدراہم بالدھین ولا الصاع بالصاعین کذا اورد علی لغادی فی شرح مختصر المنار۔ قطعاً اعتبار منقول لصاع حتی جاز بیع الواحد منہ بالاعتین اسی واسطے اس حدیث میں کہ نہ فروخت کرو ایک درم کو دو درم کے بدلے اور نہ ایک صاع کو دو صاع کے عوض لفظ صاع کے منی حقیقی یعنی درخت کی لکڑی مراد نہیں بلکہ منہ مجازی مراد ہیں یعنی ٹھکانہ اور چیز جو اس سے پکرتی جو خواہ وہ کھانے کی ہو یا کھانے کی نہ ہو اور جب منی مجازی مراد ہے تو اب سے حقیقی ایک ہی حالت میں نہیں لے سکتے مراد حدیث سے یہ ہوئی کہ ایک درم کے بدلے دو درم لینا یا دو حرام اور ناجائز سے اسی طرح جو چیز کھانے وغیرہ کی ایک صاع میں آئے اس سے اسی جنس کا دو صاع کے پیمانے کے برابر خرید کرنا یا فروخت کرنا حرام اور ناجائز ہے اور اگر نفس صل یعنی درخت کی لکڑی دو صاع کے بدلے فروخت

کر دین تو حرج نہیں درست ہے امام شافعی لفظ صاع پر لفظ طعام مقدر مانتے ہیں ان کے نزدیک تقدیر عبارت  
 بون ہو تبیعوا الطعام الحال فی الصاع بالطعام الحال فی الصاعین یعنی جس قدر طعام کی چیز  
 ایک صاع میں سما سکے اسکو مقدار طعام کی چیز کے بسنے میں مت چھوڑو صاعون میں ساتی ہو پس امام شافعی  
 کے نزدیک چرنے میں زیادتی حرام نہوگی گو وہ کیلی سے مگر طعام میں داخل نہیں ہے اور یہی مذہب امام مالک کا ہے  
 اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس میں بھی زیادتی حرام ہے کیونکہ مقدار حد نہیں متحد ہے پس ابوحنیفہ لفظ صاع پر وہ چیز تقدیر مانتے  
 ہیں جو قدری ہو یعنی اس پیمانے میں بپ کر گیتی ہو پس ان کے نزدیک عبارت حدیث کی تقدیر بون کر لا تبیعوا الشی  
 المقدر بالصاع بالتی المقدر بالصاعین یعنی ایک صاع کی جو چیز ایک صاع بھر ہوا سکے اس چیز کے  
 عوض مت فروخت کرو جو دو صاع بھر ہو عام ہے کہ وہ چیز طعام کی قسم سے ہو یا کوئی دوسری قسم ہو مگر وہی  
 جو صاع سے بپ کر فروخت ہوتی ہے اور اسکی جنس ایک ہو دوسرے اور اس مسئلے کی بنا پر ہے کہ خنیفہ کے نزدیک  
 مجاز میں حقیقت کی طرح عموم ہوتا ہے اور اسلیے حدیث مذکور میں لفظ صاع کو عموم پر صل کیا ہے اور حقیقت کو  
 چھوڑ دیا ہے کیونکہ صاع یعنی پیمانہ مراد نہیں ہو سکتا ہے اسلیے کہ لکڑی کے دو پیمانوں کو ایک پیمانے کے  
 برے میں فروخت کرنے کی شرع میں کوئی ممانعت نہیں پس لامحالہ صاع سے ہر وہ چیز مراد ہوگی جو اس سے  
 پانی جاتی ہے اور مجاز کے عام ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ ایک لفظ سے تمام علاقے جو مجاز و حقیقت میں ہونا  
 چاہئیں سمجھے جاتے ہیں بلکہ مقصود یہ ہے کہ ایک قسم کے علاقے کی تمام فردوں کو عام ہو تا ہے پس حدیث مذکور  
 میں لفظ صاع کے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مجازاً اس سے ہر وہ چیز مقصود ہے جو اس سے بپ کر گیتی ہو خواہ وہ  
 کھانے کی ہو یا کھانے کی نہ ہو مگر مذہب شافعیہ کے بعض علماء مجاز میں عموم نہیں مانتے ان کے نزدیک وہ مثل حقیقت کے  
 عام کے ساتھ تحقق نہیں ہو سکتا کیونکہ مجاز ضرورت کی وجہ سے اختیار کیا جاتا ہے اور یہ خصوص کے ساتھ  
 ثابت کرنے سے بخوبی مرتفع ہو سکتا ہے پس تمام افراد کا عموم ثابت نہوگا جو اب اسکا یہ ہے کہ مجاز کو صرف  
 ضرورت کی وجہ سے اننا درست نہیں کیونکہ اگر فی الواقع ایسا ہو تو جس کلام میں وہ پایا جائے وہ کلام ناقص ہو  
 اور اس صورت میں قرآن کے جس لفظ میں مجاز ملحوظ ہو تا ہے وہ ناقص قرار پایا اور کلام ربانی کے نقصان  
 سے عمت نبوت میں نقصان لازم آتا ہے حالانکہ اشرف کی شان سے یہ بعید ہے کہ وہ عمت قاصر دیکھے قرآن  
 میں تصدیر معنی سے لفظ المساء جبکہ بانی نے سرکشی کی پانی میں سرکشی دلتیان حقیقتہً نہیں ہوتا  
 بلکہ یہ ایک قسم کا مجاز ہے و علیٰ ذلک قرآن میں سے و اخفض لهما جناح الذل من الجنۃ یعنی ہاں

باپ کے سامنے عاجزی کے کندھے جھکاؤ پارسے آجودیکہ عاجزی کے کندھے نہیں گرجو بلافت آہیں سے  
 وہ اس طور پر کہنے میں کمان ہوتی کہ تم ان کے واسطے عاجزی کرو ان آیات سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ نذر ظاہر  
 کا یہ کہنا کہ قرآن میں مجاز نہیں صحت سے عاری ہے ولما ارید الوقاع من الاية الملامسة  
 سقط اعتبار اعادة المس باليد اسی طرح جب آیت ملامس کے دو معنی جامع اور ہاتھ لگانے  
 میں سے صرف جامع کے معنی لیے تو دوسرے معنی ہاتھ لگانے کے ساقط ہو گئے حقیقی معنی ملامت کے ہاتھ  
 لگانے کے ہیں اور مجازی معنی عورت سے صحبت کرنے کے ہیں جب معنی مجازی مراد لیے تو حقیقی معنی مراد نہیں  
 لے سکتے اشرف ما سمع اولامسم النساء فلم یجد واما لو فیموا صیدا طینا لاسم النار کے  
 حقیقی معنی یہ ہیں کہ عورتوں کو ہاتھ سے چھوا ہو کیونکہ لسنی تھ سے چھونے کو کہتے ہیں مگر یہ معنی یہاں نہیں بن سکتے  
 کیونکہ عورت کو چھونے سے وضو نہیں پڑتا پس بس سے مراد اس جگہ مجازاً اجماع ہے اور مطلب آیت کا یہ ہے کہ تم کو  
 پاک صاف نہی سے گزرنے پڑے پانی جبکہ تم عورتوں سے صحبت کرو جیسا کہ عبد اشرف بن عباس نے کہا ہے بین جبکہ لاسم  
 سے مجازی معنی مراد ہونے تو اب حقیقی معنی متبرہ ہو گئے گرشافعی کے نزدیک لاسم کے حقیقی معنی معتبر ہیں عورت کو  
 چھونے سے امام اعظم کے نزدیک وضو نہیں پڑتا اور شافعی کے نزدیک اگر تعمیل سے چھوئے تو ٹوٹ جاتا ہے  
 اور ہاتھ کی پشت وغیرہ سے چھوئے تو نہیں ٹوٹتا۔ قال محمد رحمہ اللہ اذا اوصی الموالیہ لرموالہم  
 و لملوالبیوادال عتقوہم کانت الوصیہ لملوالبیہ دون حوالی موالیہ امام محمد کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے  
 آزاد کردہ غلاموں کے لیے وصیت کی اور اس کے غلام ایسے ہیں جنکو اس نے آزاد کیا ہے اور اس کے غلاموں کے  
 غلام بھی ہیں جنکو انھوں نے آزاد کیا ہے تو اس صورت میں یہ وصیت غلاموں کے واسطے ہوگی غلاموں کے  
 غلاموں کے واسطے نہیں ہوگی کیونکہ فریق اول تو موصی کی طرف حقیقت مشرعیہ اور دوسرا مجازاً اسلئے کہ  
 موصی انکی آزادی کا سبب ہے کیونکہ جب اپنے اپنے غلاموں کو آزاد کیا تو وہ دوسروں کے آزاد کرنے پر قادر ہیں  
 پس پہلے ان کا آزاد کرنا دوسروں کی آزادی کا سبب ہے تو دوسرے آزاد شدہ غلام بھیس کے موالیہ مجازاً ہوں گے  
 پس اسکی وصیت میں یہ مراد نہیں ہو سکتے تاکہ حقیقت و مجاز کا صحیح ہونا لازم نہ آئے و فی المسیر الکبیر لو  
 استامن اهل الحویب علی اباہم لا تدخل الا جداد فی الامان ولو استامنوا علی امہاتہم  
 لا یتبت الا سان فی حق الجداد کتاب سیر کبیر میں ہے اگر حویبوں نے اپنے باپوں کے واسطے مسلمانوں کے  
 سردار سے امن طلب کر لیا تو لوہا انھیں داخل نہ ہوئے کیونکہ وہ بہر حال مجازی ہیں اور اگر ماؤں کے واسطے امن طلب کیا

دادیاں آئیں داخل نہوگی کیونکہ وہ مادران مجازی ہیں تاکہ حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم نہ آئے و علیہذا قلنا اذا  
 لا بکلہ بنی فلان لا تدخل المصابنا بالقبول فی حکم الوصیئہ بنی بنی علیہ غنیہ نے کہا کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ فلان  
 تیلے کی باکرہ عورت کو میری طرف سے یہ وصیت ہے تو اس کلمے سے وہ عورت اس قبیلے کی داخل نہوگی جسکی بکارت نہ تھی  
 جاتی رہی ہو کیونکہ بکارت حقیقت اس عورت کو کہتے ہیں جس سے مرد نے صحبت نہ کی ہو اور جس عورت کی کا بھی شادی  
 نہوئی ہو اور جس نے کسی مرد سے صحبت نہ کی ہو تو وہ مجازاً باکرہ بھی جاتی ہے اس لیے کہ ابھی اسکا یہ نہیں ہو رہا  
 پس گو یہ بھی باکرہ بھی جاتی ہے مگر وصیت میں دوسری حقیقتی باکرہ عورت کے ساتھ یہ داخل ہے نہ اس لیے کہ حقیقت  
 و مجاز کا اجتماع لازم نہ آئے ہاں اگر کوئی سے یا حیض سے یا زخم سے یا بہت دنوں ٹھہرنے سے عورت کی  
 بکارت جاتی رہے تو وہ وصیت میں داخل ہے گی کیونکہ ایسی عورت حقیقتاً باکرہ بھی جاتی ہو دلوا دھے

بنی فلان ولہ بنون وبنو بنیہ کانت الوصیئہ لہ بنو بنی سفید اور اگر کسی شخص کے بیٹوں  
 کے واسطے وصیت کی اور اس کے بیٹے ہیں اور بیٹوں کے بیٹے بھی ہیں تو یہ وصیت بیٹوں کو شامل ہوگی اور ان کو  
 شامل نہوگی کیونکہ یہ حقیقتاً وہ ہے جو اپنے نطفے سے ہو اور جو اپنے بیٹے کے نطفے سے ہو وہ مجازاً بیٹا  
 سمجھا جاتا ہے پس جبکہ حقیقت مراد ہوگی تو مجاز کیسے مراد ہو سکتا ہے۔

(سوال) - اگر حربی یہ کہے کہ میرے بیٹوں کو امان دو تو امان میں اس کے بڑے بھی داخل ہوتے ہیں  
 پس اس صورت میں بھی حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم آتا ہے۔

(جواب) - ان ایک ایسی چیز ہے کہ وہ نہیات کے ساتھ بھی ثابت ہوتی ہے کیونکہ اس میں خونریزی سے  
 بچاؤ ہے اور خونریزی سے پرنا ہمانک مکن ہوا ہے جو کچھ بیٹے کا لفظ بنا ہر بیٹے اور بیٹے کے بیٹے کو  
 عدالے قتل کے کام میں شامل ہے یعنی آدم کی تمام اولاد کو یا اپنی آدم کے ساتھ یا دیکھا ہے اس لیے  
 پوتے ہیں بلکہ ارادہ بیٹوں میں دیکھتے ہیں کہ وہ داخل سمجھے جاتے ہیں ارادہ بالذات بیٹوں ہی کے لیے ہوتا  
 ہے اور اس وجہ سے کہ جہانک مکن ہو شبہ کے ساتھ بھی معافیت قتل میں احتیاط چاہیے غنیہ میں  
 ایک روایت یہ بھی ہے کہ دادا اور دادیاں بھی باپ اور ان کے ساتھ امان میں داخل ہوتے ہیں چنانچہ  
 حسن امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ جب اہل حرب اپنے باپوں اور ماؤں کے لیے امان چاہیں تو  
 ان کے دادا اور دادیوں کو بھی امان دی جائے گی ان اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اہل حرب کے دادا اور  
 دادیاں غنہ میں افسہ فرمایاں پیدا ہونے کا اندیشہ ہے اور مجاہدوں کو یہ بھی معلوم ہو جائے کہ سلطان



آگوا ان نہ دے گا تو وہ ان میں داخل ہونگے قال اصحابہ بالو حلف لا یبطلہم فلا نذر وہی جنبیۃ  
 کان ذلک علی العقد حتی لو زلی بھا لا یجئ طمے خفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک جنسی عورت  
 کی نسبت قسم کھائی کہ اس سے نکاح نہ کرے گا تو یہاں نکاح سے مراد عقد شرمی ہوگا اگر اُس عورت سے زنا کر لیا تو قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ  
 جب لفظ نکاح سے سنی مجازی مقصود ہونگے اور وہ عقد سے واقعی معنی جو جامع ہو مقصود نہیں ہو سکتے اسلئے اسے قسم نہ ٹوٹنے کی  
 بعض مسائل میں عموم مجاز پر اجتماع حقیقت و مجاز کا شبہ سے اسلئے مصنف ان شبہات کو کھولتے ہیں۔

دلن قال اذا حلف لکضمر قدمہ فی دار فلان یجئ لود خلیہا حافیاً و رکباً اور اگر کسی  
 شخص نے قسم کھائی کہ اپنا قدم فلان شخص کے گھر میں نہ رکھوں گا تو اس کا مسئلہ یہ ہے کہ اسکی قسم ٹوٹ جائیگی  
 خواہ برہنہ پاؤں اس شخص کے گھر میں داخل ہو یا سہارا ہو کر داخل ہو ظاہر ہے کہ قدم کا برہنہ یا رکھنا حقیقت سے اور  
 سوار ہو کر یا جوتے پہن کر رکھنا مجاز سے کیونکہ ایک شے کے دوسری شے میں رکھنے کے یہ معنی ہیں کہ شاول کا  
 شے آرزو ہے اور انسان دو نون کے درمیان میں کوئی واسطہ نہ ہو جیسے روپیہ تھیلی میں رکھا جاتا ہے لیکن جیسے  
 کہ جب اس کے گھر میں ننگے پاؤں قدم رکھے تو قسم ٹوٹ جائے اور اگر سوار ہو کر یا جوتے پہن کر قدم رکھے تو قسم نہ ٹوٹے  
 مگر خفیہ کا زبیب یہ ہے کہ ہر طرح قدم رکھنے سے قسم ٹوٹ جائے گی اور اس صورت میں حقیقت مجاز کا اجتماع

لازم آتا ہے و کذلک لو حلف لا یسکن دار فلان یجئ لود کانت اللہ املاکاً فلان او کانت  
 باجراً او عاریتاً و ذلک جمع بین الحقیقت و المجاز اسی طرح اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلان شخص  
 کے گھر میں نہیں رہے گا اسکا مسئلہ یہ ہے کہ اسکی قسم ٹوٹ جائے گی خواہ وہ گھر اس فلان شخص کی ملک ہو یا کرایہ  
 لیا ہو یا استمار مانگا ہو اور اس صورت میں حقیقت و مجاز میں اجتماع لازم آتا ہے کیونکہ مکان کی ارضاف سے  
 فلان کی طرف اسکی ملکیت ثابت ہوتی ہو اسلئے کہ یہ ارضاف لای سے اور لای کا فائدہ تخصیص سے کیونکہ لام عربی  
 میں تخصیص کے لیے سے امین مضاف الیہ سے خصوصیت حاصل کرتا ہے جنہن سے ایک ملک کی خصوصیت سے  
 مالک سے یعنی مضاف ملوک اور مضاف الیہ مالک سمجھا جاتا ہے جیسے صورت مذکورہ میں اور ارضاف مذکورہ مالک  
 کی طرف حقیقت سے اور کر لے یا عاریت کی صورت میں ارضاف مکانی فلان کی طرف مجازاً ہوگی کیونکہ ملوک کی  
 ارضاف غیر مالک کی طرف مجازی ہوتی ہے اور دلیل اس پر یہ ہے کہ اس میں نفی صحیح سے چنانچہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ملک

فلان کا نہیں ہے اور پہلی صورت میں ایسا کہنا صحیح نہیں و کذلک لو قال عبداً حر یوم یقدم فلان  
 فقدم فلان بیلا او نہا و یجئ لود اسی طرح اگر کسی شخص نے کہا میرا غلام آزاد ہے جس دن کہ فلان

شخص آئے پس جس وقت وہ شخص آئے گا غلام آزاد ہو جائے گا خواہ رات میں آئے یا دن میں حالانکہ اس شخص نے کہا تھا کہ جس یوم فلان شخص آئے اور ظاہر ہے کہ یوم کا لفظ دن کے لیے حقیقت ہے اور رات کے معنی میں مجاز ہے تو اس سے یہ لازم آیا کہ حقیقت و مجاز جمع ہو جائیں کیونکہ اگر رات میں آئے گا غلام تب بھی آزاد ہو جائے گا اور دن میں آئے سے بھی آزاد ہوگا۔ ان شہادت کے جواب کی تفصیل یہ خود وضع القدم

صارحاً بجازاً عن الدخول بحکم العرف والدخول لا یفتاد فی الفصیلین پہلے شبہ کا جواب یہ ہے کہ یہاں سبب دلالت عرف کے معنی حقیقی متروک ہو گئے اور بطور عموم مجاز کے قدم نہ رکھنے سے مراد نہ داخل ہونا لیا ہے اور وہ عام ہے اس سے کہ پیدائش اہل ہو خواہ سواں ہو کر یا برہنہ پایا جوتے ہیں کہ اگر یہ بھی اُس صورت میں ہے کہ اُسکی نیت میں کوئی بات نہیں ہو اور اگر تعین ہوگی مثلاً اُسکی نیت میں ہو کہ برہنہ یا گھر میں قدم نہ رکھوں گا تو جوتے ہیں کہ قدم رکھنے سے قسم نہ اُٹے گی اور اُسکی نیت دیا نہ تھا اُٹنے کے قابل ہوگی۔ اور اگر صرف پاؤں رکھنے کا ارادہ کیا ہے نہ دخول کا تو دیانت کی راہ سے ان لیا جائے گا یعنی نیت اُس سوائے میں کہ اُس سے اور ضرر کے تو اُسے بڑے کا مقبول ہوگی اگر حکم شریع کی

عدالت میں مقبول نہ ہوگی جیسا کہ ابن الملک نے کہا ہے۔ ودار فلان صارحاً بجازاً عن دار مسکونة

لہ وذلک لا بتفاوت بین ان یلکون ملکا او کانت باجورۃ لہ ودار فلان سے بطور مجاز کے اُس شخص کا مسکن مراد لیا ہے یعنی جن گھر میں وہ شخص رہتا ہو خواہ وہ مکان اُسکی ملک ہو یا کراہے پر رہتا ہو

یا مستعار لیا ہو پس یہاں عموم مجاز کی وجہ سے قسم اُٹتی ہو و الیوم فی مسئلۃ القدم عبارت عن

مطلق الوقت لان الیوم اذا اضعف الی فضل لا یعتد بکون عبارت عن مطلق الوقت

کما عرفت فکان الخت بھذا الطریق لا بطریق الجمع بین الحقیقۃ و المجاز اور یوم یعنی

دن اس جگہ مطلق وقت کے معنی میں ہے جو رات اور دن کو شامل ہو کہ چونکہ قاعدہ یہی ہے کہ جب یوم کو

غیر متفہم کی طرف مضاف کریں تو وہاں یوم مطلق سے وقت مقصود ہو تاہم قدم اور خروج یہ افعال غیر متما

ہیں ہیں غلام کا آزاد ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہوگا نہ حقیقت و مجاز کے جمع ہونے سے نہ المقیضۃ انواع

ثلاثاً پھر حقیقت کی تین قسمیں ہیں متعذر نہ متعذر جس کا سمجھنا نہایت محنت و مشقت سے حاصل ہو

دوسرے جو متروک جسکو لوگوں نے چھوڑ دیا ہو گو اُس کا سمجھنا سہل ہو و مستعذر جو آدمیوں کے استعمال میں

ہو و فی القسمین الاولین بصر الی المجاز بالانفاق یعنی جو ایسا مقام ہو کہ وہاں لفظ کے حقیقی

منع لگانا متعذر ہون یا حقیقی منعی متعذر ہون تو مجازاً اختیار کیا جاتا ہے و نظیراً المتعذرة اذا حلفت لا

بما حل من هذه الشجرة او من هذه القدر فان اكل الشجرة والقدر متعذر فينصرف

ذلك الى ثمر الشجرة والى ما يحل في القدر حتى لو اكل من عين الشجرة او من عين القدر

بنوع تکلف لا یجبت حقیقت متذره کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ اس درخت سے نہیں

کھاؤں گا یا اس ہانڈی سے نہیں کھاؤں گا تو ان دونوں مثالوں میں معنی حقیقی پر عمل کرنا یعنی نفس درخت

یا ہانڈی کا کھانا متعذر ہے لہذا حقیقی معنی چھوڑ کر درخت سے درخت کا پھل اور ہانڈی سے ہانڈی کا کھانا

جو آئین ہو مراد لینگے ہیں جب اس درخت کا پھل کھائے گا اور ہانڈی کے اندر کھانا کھائے گا تو قسم

ٹوٹ جائے گی اور اگر وہ درخت خردار نہ ہو گا تو اسکی قیمت مراد لی جائے گی اور اگر تکلف درخت کی لکڑی

کھائی یا ہانڈی کو ڈھکرا سا کھرا کھایا تو قسم نہیں ٹوٹے گی ایسے کہ معنی حقیقی متعذر ہیں حسا و عرفا اور متعذر سے

کوئی حکم شرعی تعلق نہیں ہوتا و علی هذا یعنی اس قاعدے کی بنیاد پر کہ حقیقت متعذره کو چھوڑ کر مجاز

اختیار کیا جاتا ہے۔ قلنا اذا حلفت لا يشرب من هذه البير ينصرف ذلك الى الاعتراض معنی

لو فرضنا انه كره بنوع تکلف لا یجبت بکالاتفاق حقیقہ نے کہا ہے کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ اس

کنوین سے پانی نہیں پوے گا تو اگر چلو سے پانی پیا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر خود منہ کنوین میں جھکا کر پانی

پیا تو قسم نہ ٹوٹے گی وجہ اس کی یہ ہے کہ منہ ابتدا کا فائدہ دیتا ہے تو اس صورت میں پانی پینے کی ابتدا

کنوین سے ہونی چاہیے اور یہ بات منہ سے پینے سے حاصل ہے اور منہ سے پینا کنوین سے پانی کا متعذر ہے

کیونکہ مسئلہ اس صورت پر محمول ہے کہ کنوین منہ تک پانی سے بھرا ہوا نہ ہو ایسے مجازی معنی اختیار کیے

جائینگے اور اسکی یہ صورت ہے کہ چلو سے پینا بخلاف اسکے کہ کہے کہ اس کنوین کا پانی نہ پوے گا کیونکہ اس

صورت میں جس طرح بھی پوے گا قسم ٹوٹ جائے گی۔ و نظیراً المجورة لو حلفت لا يضع قدمه في

دار فلان فان ارادة وضع القدم مجبورة عادة حقیقت مجبوره کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے

قسم کھائی کہ فلان شخص کے گھر میں قدم نہ رکھے گا تو یہاں حقیقی معنی قدم رکھنے کے مجبور ہیں بلکہ اس سے مراد مجازاً

داخل ہونا ہے لہذا وہ قسم کھانے والا پاؤں بہتہ داخل ہو گا یا جوتے پہن کر داخل ہو گا یا سوار ہو کر داخل ہو گا اور

صورت میں قسم ٹوٹ جائے گی اور گھر سے باہر کر صرف پاؤں اس گھر میں ڈال دے گا تو قسم نہیں ٹوٹے گی

اور مجبور (مضروب) خواہ شرمنا ہو خواہ عادی دونوں کا ایک ساحل ہو دونوں کو چھوڑ دیا جاتا ہے و علی هذا

اور اسی بنا پر کہ حقیقت ہیجور ہوتی ہے تو مجاز اختیار کیا جاتا ہے قلنا ان توکیل بنفس الحضور منصرف

الی مطلق جواب الحضور حتی یسع للوکیل ان عجیب بنعم کا یہ بیان عجیب بلا لان التوکیل بنفس الحضور مجبوزہ مشروعاً و عادیۃ علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے نفس خصوصت میں اپنی طرف سے دوسرے شخص کو وکیل بنا یا تو بیان وکیل کو مقابل کے ساتھ مطلق جواب دینے کا اختیار ہوگا جیسا مناسب دیکھے جواب دے خواہ نم سے جواب دے یعنی تسلیم کرے یا اسے جواب دے کر انکار کر دے کیونکہ نفس خصوصت کی وکالت حسین مقابل کے دعوے سے انکار ہی ہو شرعاً درست نہیں یہ شرعاً اور عادیۃ ہیجور ہے کیونکہ خصوصت یعنی مجاہدہ سے مراد جواب دہی ہوتی ہے اور جو شخص مجاہدہ کرنے کے واسطے وکیل ہو اسے وہ اپنے موکل کی طرف سے جواب دہی کا وکیل سمجھا جائے گا کیونکہ خصوصت تو ایک قسم کا انکار ہے خواہ حق کے مقابلے میں ہو یا باطل کے اور حق کے مقابلے میں خصوصت حرام ہے اس لیے وکالت کے معاملے میں خصوصت کے لفظ کی حقیقت شرعاً متروک ہے چنانچہ شرف الماہر کلاماً متنازعاً اور جو چیز شرعاً متروک ہوتی ہے تو مسلمانوں کی حالت دنیاوی اور عقل سے اسکی نسبت توقع ہوتی ہے کہ وہ اسکو عادیۃ بھی ترک کر دین اس لیے خصوصت سے مراد خصم کے مقابلے میں جواب دہی ہے اور چونکہ اس میں کوئی قید نہیں لگی ہوئی ہے اس لیے انکار و اقرار دونوں کو شامل ہوتی ہے مجاہدہ نے اور جواب دہی میں علاقہ بسببیت اور بسببیت کا ہے کیونکہ مجاہدہ ناجواب کا بسبب ہے جس شخص مجاہدہ کرنے کا وکیل ہے وہ مالک کے ساتھ اپنے موکل کی طرف سے کسی بات کا اقرار کرے تو امام ابو حنیفہ اور مجاہد کے نزدیک یہ اقرار موکل پر نافذ ہوگا اور زفر اور شافعی کے نزدیک نافذ نہ ہوگا فلو كانت الحقیقۃ مستعملۃ فان لم یکن لہا مجاز متعارف فالحقیقۃ

ادلی بلا خلاف اور جب معنی حقیقی مستعمل ہوں اس وقت میں مجاز متعارف نہ پایا جائے تو بلا خلاف حقیقی معنی مراد لینا بہتر ہے کیونکہ کلام میں اصل حقیقت ہے اور جب کوئی اسکا معارضہ نہ کرتا ہو تو اسی پر عمل واجب ہوگا مجاز متعارف یہ ہے کہ حقیقت کی نسبت عرف میں اسکا استعمال زیادہ ہو اور معنی حقیقی

بھی متروک نہ ہوں وان کان لہا مجاز متعارف فالحقیقۃ ادلی عند ابی حنیفہ وعند ہما العل بعبوم المجاز ادلی اور اگر ایسا ہے کہ حقیقت مستعمل ہے مگر مجاز متعارف ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایسی حالت میں بھی حقیقت اولیٰ ہے کیونکہ جبکہ عمل اصل پر مکن ہے تو ظن کی طرف اس کے ہوتے ہوئے رجوع کرنا بغیر دلیل کے مناسب نہیں برخلاف ماہجین کے کہ ان کے نزدیک حقیقت مستعمل سے عموم

بجاز اولیٰ ہے مگر بعض نے عموم بجاز کی جگہ بجاز متعارف لکھا اور متالہ لو حلف لا یا کل من ہدہ

المعظۃ ینصرف ذلک الی عنہا عندہ حتی لو اکل من الخبز الحاصل منہا لا یحنت عندہ وعندہ

ینصرف الی ایتھمنہ المعظۃ بطریق العموم المجاز فیحنت بالکلہا وباسکل الخبز الحاصل

منہا مثال اسکی یہ ہے کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ اس گہون میں سے نہیں کھاؤں گا تو امام عظیمؑ کے نزدیک

اگر وہی گہون کھانے کا جگے کھانے کی قسم کھائی تھی تو قسم ٹوٹ جائے گی اور اُنکے آٹے کی روٹی کھانے

سے قسم نہ ٹوٹے گی امام محمدؑ اور ابو یوسفؑ کے نزدیک بطریق عموم بجاز دونوں طرح کھانے سے

قسم ٹوٹ جائے گی خود گہون کے کھانے سے بھی اور اُن کے آٹے کی روٹی کھانے سے

بھی وکذلک لو حلف لا یشرب من الفرات ینصرف الی الشرب منہا کرعندہ اسی طرح

اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں دریائے فرات سے پانی نہ پیوں گا تو امام عظیمؑ کے نزدیک مراد منہ سے

پانی پینے سے ہوگی بدون کسی برتن کے پس اگر برتن سے پیے گا تو قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ یہاں کلام کی حقیقت

منہ سے پینا ہے اسلیے کہ من کا لفظ ابتدا کے لیے ہے وہ یہ چاہے گا کہ پینے کی ابتدا اُس سے ہو اور یہ امر

دریائے فرات میں منہ لگا کے پینے سے آیا جاوے اور یہ حقیقت مستعمل ہے اسلیے کہ گائون کے آدمی اکثر

اسی طرح پیتے ہیں اس لیے پینے کے معنی اس محل پر ایسے لگائے گئے و عندہما الی لہجاز المتعارف

وہو شرب ما تھا بای طریق کان مگر صاحبین کے نزدیک بجاز متعارف پر حل کرینگے پس انکے

زادیک برتن سے پینے میں بھی قسم ٹوٹ جائے گی چنانچہ جب یہ کہتے ہیں کہ فلاں بکر کے آدمی گنگا کا پانی پیتے

ہیں تو مراد مطلق پینا ہوتا ہے اسلیے کلام کو مطلق پینے پر حل کیا اور اس صورت میں بسبب عموم پینے کے

حقیقت کو بھی شامل ہو۔ تمہا لہجاز عند ابی حنیفہ خلف عن الحقیقۃ فی حق اللفظ وعندہما

خلف عن الحقیقۃ فی حق الحکم یعنی امام عظیمؑ کے نزدیک بجاز لفظ میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین

کے نزدیک حکم میں خلیفہ ہے بجاز حقیقت کا بدل ہے اور یہ مسئلہ متفق علیہ ہے مگر اس بات میں اختلاف

ہے کہ کون سی جہت سے بدل ہے اسی کو مصنف نے بیان کر دیا پس امام کے مذہب کے مطابق مرد شجاع کو

کتنا کہ یہ خیر ہے درندہ مخصوص کو خیر کہنے کا بدل ہو گا بغیر لحاظ حکم یعنی شجاعت کے پھر صحت تلفظ کی بنا پر

شجاعت ثابت ہوتی ہے نہ کہسی شے سے بدلیت کے طور پر جس طرح حکم حقیقت صحت تلفظ کی بنیاد پر ثابت

ہوتا ہے اور صاحبین کے مذہب کے موافق قول مذکور سے مرد لیر کے لیے شجاعت کا ثابت کرنا بدل ہی

ہو تا ہے اور صاحبین کے مذہب کے موافق قول مذکور سے مرد لیر کے لیے شجاعت کا ثابت کرنا بدل ہی

جاورد درندہ کے لیے اس قول سے کہ یہ شیر ہے خیر ثابت کرنے کا پس صاحبین نے جو کہا ہے کہ حکم مجاز بدل ہوتا ہے حکم حقیقت کا اس کا ہی مقصود ہے کہ مرد فجاج کے لیے شجاعت ثابت کرنا بدل سے درندہ مذکور کے لیے خیر ثابت کرنے کا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حکم مقصود ہونا ہے نفس عبارت پس بدلیت اور اصالت کا اعتبار اس چیز میں بہتر ہے جو مقصود ہو نسبت اس کے جو غیر مقصود ہو اور امام ابو حنیفہ کی طرف سے دلیل یہ ہے کہ حقیقت و مجاز الفاظ کے عوارض سے ہیں چنانچہ اہل لغت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ پس مجاز لفظ ہو گا جو بدل ہو گا لفظ حقیقی کا۔ مگر کبھی معنی اور استعمال کو بھی حقیقت و مجاز کے ساتھ تصف کر دیتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ یہ معنی حقیقت ہے اور یہ مجاز ہے اور یہ استعمال حقیقت کے لئے وہ استعمال مجاز ہے حتیٰ لو كانت الحقیقة ممکنہ

وینما الا انہ امتنع العمل بہا لما نفع بصدار الی المجاز واکصار الکلام لغوار عند بصدار الی الجہا ان لم تکن الحقیقة ممکنہ فی نفسہا تاک کہ صاحبین کے نزدیک اگر حقیقی معنی لینے ممکن ہوں مگر کبر الی کے سبب نہ لے سکیں تب معنی مجازی لینے پڑیں گے ورنہ کلام لغو ہو جائے گا اور امام صاحب کے نزدیک اگر حقیقی معنی لینے ممکن نہ ہو گئے تب بھی مجازی معنی لینے گے مصنف نے یہ شرط خلاف کی صورت بیان کر دی اور بتا دیا کہ صاحبین کے نزدیک ثبوت مجاز کے لیے حقیقت کا امکان شرط ہے یہاں تک کہ اگر وہ ممکن نہ ہوگی تو مجاز اختیار کیا جائے گا بلکہ کلام کو لغو سمجھا جائے گا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر حقیقت ممکن نہ ہوگی تو مجاز اختیار کیا جائے گا ورنہ خلاف کی نظیر مسئلہ ذیل سے ظاہر ہو مثالہ اذا قال لعبدہ دھوا کبر

سائمند هذا ابني لا بصدار الی الجہا عندہما الاستحالة الحقیقة وعندہ بصدار الی الجہاز حتی یعتق العبد جیسے کسی شخص نے اپنے سے زیادہ عمر والے غلام کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو صاحبین کے نزدیک یہاں حقیقی معنی لینے ممکن نہیں اس لیے معنی مجازی بھی نہیں لینے گے یہ کلام ہی لغو ہو گا اور امام عظیم کے نزدیک مجازی معنی اس جگہ لینے گے تاکہ کلام لغو نہ ہو جائے اور وہ آزادی سے اس لیے کہ آزادی سے بیٹے کو لازم ہے وہ ہمیشہ باپ پر آزاد ہوتا ہے پس جس غلام کو بیٹا کہا وہ بھی آزاد ہو جائے گا اور صاحبین کے نزدیک آزاد نہ ہو گا اس لیے کہ مجاز حقیقت سے بدل ہوتا ان کے نزدیک حکم میں ہے اور نیز معنی حقیقی کا ممکن ہونا صحت مجاز کے لیے شرط ہے پس ان کے نزدیک یہ کلام لغو ہو گا

**سوال** صاحبین کا قول محاورہ اہل بلاغت کے خلاف ہے کیونکہ اہل بلاغت کے نزدیک یہ کہنا کہ زید شیر ہے صحیح ہے اور صاحبین کی رائے کے مطابق یہ کلام لغو قرار پاتا ہے اس لیے کہ یہاں حقیقت ممکن نہیں

(جواب) زیر خیر سے مجاز نہیں حقیقت ہے جس میں سے حرف تشبیہ حذف کر دیا گیا ہو اصل اسکی یون سے  
 زیر نخل خیر سے اور بیض نے یون جواب دیا ہے کہ صاحبین نے معنی حقیقی کے امکان کی شرط اس صورت میں کی  
 ہے کہ جس وقت مجاز مرکب میں ہو نہ مفرد میں اور زیر خیر سے میں مجاز مفرد میں ہے اور وہ لفظ خیر ہوا ہے  
 میرا بیٹا ہے اس قول میں مجاز مرکب میں ہو۔ و علیٰ ہذا ایخرج المحکم فی قولہ لہ علی لفظ اولیٰ علی ہذا  
 الحداد و قولہ عبدی و جاری حر اور اس قاعدے کی بنا پر مسئلہ ذیل میں حکم دیا جاتا ہے کہ کسی شخص نے کہا کہ  
 میرے ذمے فلان شخص کے ہزار روپے ہیں یا اس دیوار کے ذمے ہیں یا یہ کہا کہ میرا غلام آزاد ہے یا میرا  
 گدا آزاد ہے صاحبین کے نزدیک یہ کلام نفوسہ اور امام اعظم کے نزدیک حکم کے ذمے ہزار روپے ہو جائیگا  
 اور غلام آزاد ہو گا اب امام کے اس قاعدے پر کہ جب حقیقت متعذر ہو تو کلام کو مجاز کی طرف پھیرا جاتا ہے  
 بشرطیکہ حقیقت صحت کو پہنچتی ہو کیونکہ کلام تام ہوتا ہے معنی کا فائدہ دیتا ہے یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ  
 جب کوئی آدمی اپنی بی بی کو کہے کہ یہ میری بیٹی ہے اور لوگوں میں یہ بات مشہور ہو کہ وہ دوسرے آدمی  
 کی بیٹی ہے تو یہاں اس عورت کے لیے شوہر کی بیٹی ثابت ہونا متعذر ہے کیونکہ وہ دوسرے کی بیٹی ثابت  
 ہے پس کلام کا بطور مجاز کے طلاق پر عمل کرنا ضرور ہو ا کیونکہ تام ہے اور اس سے معنی بھی حاصل ہوتے ہیں  
 اور تم اس کلام سے طلاق بھی مراد نہیں لیتے بلکہ نفی قرار دیتے ہو اور یہ اس قاعدے کے منافی ہے  
 مصنف جو اس کا جواب دین گے اسکا مطلب یہ ہو گا کہ جس موقع پر لفظ سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا  
 وہاں معنی حقیقی و مجازی دونوں تمنع ہوتے ہیں اور ایسے بے فائدہ کلام کو نفی قرار دیتے ہیں مصنف کے کلام

کے الفاظ یہ ہیں ولا یلزم علیٰ ہذا اذ اقال لامرأۃ ہذہ ابنتی ولہا نسب معروف بین

غیرہ حیث لا یحرم ولا یجعل ذلک مجازاً عن الطلاق سواء کانت المرأۃ اضعف سمانہ

او اس بر لان ہذا اللفظ لوصف معناه لکان منافیاً للتکاح فیکون منافیاً للحکمہ وهو الطلاق

ولا استعارۃ مع وجود الثناتی بخلاف قولہ ہذا ابنتی فان النبوة لا تنافی ثبوت المملک

للاب بل یتب المملک لہ تم معنی علیہ یعنی اس قاعدے پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ جب کوئی اپنی

بی بی کو کہے کہ یہ میری بیٹی ہے اور لوگوں میں یہ بات مشہور ہو کہ یہ دوسرے آدمی کی بیٹی ہو تو یہ کلام شوہر کا

نفی قرار پائے گا اور وہ عورت شوہر پر حرام نہ ہوگی اور بیٹی کے لفظ سے مجازاً طلاق مراد نہیں لی جائے گی

گو وہ عورت نماز سے ٹہرتی ہو یا رٹی ہو کیونکہ اگر شوہر کے کلام کے معنی صحیح ہوں تو یہ نکاح کے منافی

ہوگا اور طلاق کے لیے صحت نکاح کی سابقیت ضرور ہے اور بیٹی ہونا یہ چاہتا ہے کہ اس سے نکاح کرنا  
 ابداً حرام ہو اور اس تقدیر پر اس مرد و عورت کے درمیان نکاح و طلاق واقع نہیں ہو سکتے پس جبکہ  
 مجازاً طلاق کے معنی نفاذ بیٹی کے نہیں لگا سکتے تو عورت اس قول سے کبھی واقع نہیں ہو سکتی اور  
 منافات کی صورت میں استوارہ صحیح نہیں ہو سکتا۔ بظن اس قول کے کہ یہ میرا بیٹا ہو اس لیے کہ بیٹا ہونا  
 باپ کی ملک ثابت ہونے کے سنا فی نہیں بلکہ بعض صورتوں میں بیٹے پر باپ کی ملک ثابت ہوتی ہے اور پھر  
 بیٹا باپ پر آزاد ہو جاتا ہے۔

### فصل فی تعریف طریقی بقا الاستعاری

فصل طریقی استعارہ کے بیان میں

معنی حقیقی اور مجازی میں کوئی علاقے کا ہونا ضرور ہے اور علمائے اس میں اختلاف کیا کہ حقیقت  
 و مجاز کے کئے علاقے میں بعض نے ۲۵ گئے ہیں بعض نے ۱۲ بتائے ہیں اور بعض نے ۴ اور بعض نے  
 صرف دو ہی میں صحر کیا ہے ایک مشابہت و دوسرے مجازت جیسا کہ علمائے بیان نے مجاز کی اس طرح  
 تقسیم کی ہے (۱) استعارہ (۲) مجاز مرسل۔ پس علمائے اصول کے نزدیک استعارہ مجاز کا مرادف ہے اور  
 علمائے بیان کے نزدیک مجاز کی قسموں سے ایک قسم ہے یعنی مشبہ بہ کو ذکر کرین اور شبہ مراد رکھین۔  
 حقیقت و مجاز کے علاقوں کا بیان سنو (۱) جو لفظ بجز کے واسطے موضوع سے اسے کل پر اطلاق کرین  
 جیسے اس آیت میں فَعْبُورٌ وَرَقَبَةٌ غُلَامٌ یَا لُوْثِیْ کَوْرَبَہِ کے ساتھ تعبیر کیا اور قبہ مرکہ کہتے ہیں (۲) جو لفظ  
 کل کے واسطے وضع ہوا ہو اسکو بجز پر اطلاق کرین جیسے اس آیت میں وَ اِنِیْ کَلِمَادَعْوٰتَہٗ لَتَشْفَعُنَّ لَہُمْ  
 جَلُوٰا اِذَا صَابَعُوْہُمْ فَاِذَا نَفَعُہُمْ یٰنِیْیْنَ نے جب اُنکو بلایا تاکہ تو اُنکو معاف کرے اُنھوں نے قانون میں  
 اُنکلیان دے لیں ظاہر ہے کہ ساری اُنکلی کان میں نہیں دی جاتی بلکہ جزا سکا یعنی اُنکلی کی پور دہائی کی اور  
 (۳) جو لفظ سبب کے واسطے موضوع ہو اسے اسکو سبب پر استعمال کرین جیسے کوئی اپنی عورت کو کہے کہ تو  
 آزاد ہے اور مراد یہ ہو کہ تجھ کو طلاق سے کیونکہ آزادی میں ملک قبہ کا زوال ہوتا ہے اور طلاق میں ملک  
 متہ کا تو یہاں سبب سبب کی جگہ استعمال پاتا ہے (۴) سبب کا اطلاق سبب پر کرین جیسے کوئی اپنی بیٹی  
 سے کہے کہ تجھ کو طلاق ہے اور طلاق سے ارادہ آزادی کا ہو وہ کسی چیز پر کسی سبب کا اطلاق باعتبار زمانہ  
 سابق کے کرین چنانچہ اس آیت میں وَ اَلْوَاۗلِیُّنَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَہُمْ یٰمِیْمُوْنَ کُوْنُوْا لَہُمْ ویرود اور اس سے



یہ ہے کہ جب تیم بلوغ کو پہنچ جائیں اُس وقت انکو اُنکے مال دیرے جائیں تیم کا اطلاق بالغ پر کیا ہوا اور  
 ظاہر ہے کہ بالغ ہونے کے بعد تیم نہیں رہتے (۶) کسی نے پر کسی ایسے نام کا اطلاق کرین کہ زمانہ نرسیدہ  
 میں وہ نام اُس پر صادق آجائے گا جیسے اس آیت میں قَالَ تَحَدُّهُنَّ اَلْاِزْنَانِ حُضْرًا لِّمَنۡ اُنۡ مِن  
 سے ایک جو ان گنے لگا کہ میں دیکھتا ہوں کہ میں شراب پوڑتا ہوں شراب سے مراد یہاں انکو روزگار سے  
 جو پھر جو ش آنے کے بعد شراب بتا ہوا، جگہ کا اطلاق اُس نے پر کرین جو اُس جگہ میں موجود ہو جیسے اس آیت  
 میں فَلْيَدْعُ مَادِيَةً لِّئِنۡ اَبۡلَا اِبْنِيۡ مَجۡلِسُ كُوۡجۡلِسُ سۡ مَرَادِ يٰهَانَ اٰمِلۡ مَجۡلِسُ هِنۡ (۸) جو چیز جگہ میں ہو اسکو  
 ذکر کرین اور اُس سے جگہ مراد لین جیسے اس آیت میں دَامَا الَّذِيۡنَ اَبْيَضَّتۡ رُجُوۡهُمۡ فَمِنۡ رَّحْمَةِ اللّٰهِ  
 یعنی جگہ سے منہ سفید ہوں وہ اکثر کی رحمت میں ہن مفسرین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ رحمت سے مراد یہاں  
 جنت ہے جو رحمت کی جگہ ہے (۹) جس کا واسطہ اور آلہ مذکور کرین مراد اُس سے وہ چیز ہو جیسے اس آیت میں  
 وَتَبَعَلۡ لِيۡ لِيۡسَانَ صِدۡقٍ فِیۡ الْاٰخِرِيۡنَ یعنی میری زبان بچھلے آنے والوں میں سچی باقی رکھ زبان سے مراد  
 یہاں سچی تعریف ہے اور زبان سچی تعریف کا آد سے (۱۰) جو لفظ لزوم کے واسطے موضوع ہے اسکو لازم کے  
 معنی میں استعمال کرین جیسے غلام کو مالک کے کہ تو میرا بیٹا ہے تو اس سے آزادی مراد ہوگی جو بیٹا ہونے کو لازم  
 (۱۱) لازم کا نام لزوم پر بولین چنانچہ لفظ عاشق سے پروانہ مراد رکھین جو عاشق کا لزوم ہو (۱۲) جو مفید  
 کے لیے موضوع ہو اُسے مطلق کے لیے استعمال کر لین جیسے «و ما ظفہ کی جگہ نابولین کہو کہ «و مطلق عطف  
 کے لیے ہے اور نفا لیے عطف کے لیے جہین ترتیب بھی ملحوظ ہو (۱۳) جو لفظ مطلق کے لیے وضع ہوا ہوا اُس کو  
 مفید پر اطلاق کرین مثلاً روز کہین اور مراد اُس سے روز قیامت ہو (۱۴) لفظ مام کی جگہ خاص استعمال  
 کرین جیسے وقت کی جگہ روز بولین مثلاً مرد کسی عورت سے کہ کہ تجھ کو اطلاق سے جس سے روز کرین تجھ سے نکاح  
 کر دن اور نکاح اُس سے مات میں کیا تو اطلاق پڑ جائے گی اس لیے کہ روز سے مراد مطلق وقت سے دن ہوا ارات  
 (۱۵) عام لفظ کو ذکر کرین اور مراد اُس سے خاص ہو جیسے اس آیت میں وَ الْمَطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصَّنَ بَانَۡهِنَّ  
 فَتَنۡةٌ مُّرۡدٰہُ یعنی مطلقات روک رکھین اپنے نفوس کو تین حیضوں تک لفظ مردہ عام جو اصل لفظ کو اسکا مفید  
 کے نزدیک اس جگہ اس سے مراد حیض ہے اور امام شافعی کے نزدیک طہر مراد ہو (۱۶) مضاف کو حذف کر کے  
 اسکی جگہ مضاف ایہ مذکور کرین جیسے اس آیت میں وَ اَسْاَلُ لَعۡنَةَ قُرۡبٰہِ كۡ اَوَّلِ بِلۡ جُو اسکا مضاف ہے حذف  
 ہے یعنی قریب کے رہنے والوں سے دربانہ کرا سی طرح اس حدیث کے دل میں انما الاعمال بالنیات

ثواب یا حکم کا لفظ مخذوف ہے (۱۷۱)، مضاف الیہ کو حذف کر دین (۱۷۲) کسی چیز کی جگہ اسکے بجا اور استعمال  
 کر لینا جیسے اس حدیث میں من حلف علی بین فرأی عبدہا خیرا منہا فلیات الذی ہو ثم یسکفر  
 عنہا یعنی جو شخص حلف کرے کہ میں پر لپڑا کے خزان کو بہتر دیکھے تو اسکو کرے پھر کفارہ اپنی قسم کا  
 سے عین سے مراد یہاں وہ چیز ہے جس پر حلف کیا جائے اور ان دونوں میں ملاہست کا علاقہ ہے (۱۷۹)  
 ایک بدل کا اطلاق دوسرے بدل پر کر لینا جیسے دیت کی جگہ دم کا لفظ لائین دم دینے سے مراد شروع میں بانہ  
 کا فوج کرنا ہوتا ہے (۲۰۰) شے معرفت کا اطلاق واحد منکر پر کر لینا (۲۱۱) دو اضداد میں سے ایک کا استعمال  
 دوسرے کی جگہ کر لینا (۲۲۲) زیادتی جیسے اس آیت میں لَئِن کَسِیْتُمْ شِئِیْ فِی شَرِّ قَاتِلِیْ کُوْنِی  
 شے نہیں ہے کاف بھی مثل کے معنی میں ہے اس لیے وہ زائد ہے ۲۳۳ حذف جیسے اس آیت میں وَ عَلَی الَّذِیْنَ  
 یُطِیْقُوْنَہُ فِذِیْقَہُ طَعَامٌ مِّسْکِیْنٌ یُطِیْقُوْنَہُ پر نفی کا لامخذوف نہ یعنی جنکو روزہ رکھنے کی  
 طاقت نہیں تو بدل چاہیے فقیر کا کھانا (۲۴۲) اثبات کے موقع پر نکرے کا اطلاق عموم کے لیے ہو جیسے اس  
 آیت میں سَمِیْتَ نَفْسًا اَحْضَرْتَ ہماں نفس سے مراد دعویٰ ہر نفس ہے یعنی جان لے گا ہر نفس جو کچھ حاضر  
 کیا ہے (۲۵۲) تشبیہ اسی کو علماء بیان استعارہ کہتے ہیں چنانچہ اشرف فرما تا ہو وَ قَطَعْنَاھُمْ فِی الْاَرْضِ  
 اَمَّا قَطَعْنَا فَمِنْ اَجْسَامِہُمْ اِتِّصَالَہُمْ دُورًا کہتے ہیں جس کا ترجمہ اردو میں کاٹنا ہے اور مراد اس سے  
 متفرق کرنا ہے اور مشابہت ان دونوں میں اجتماع و اتصال کا زائل کرنا ہے معنی آیت کے یہ ہیں  
 کہ ہم نے انکو ملک میں گروہ گروہ متفرق کر دیا یہ خاص علاقہ استعارہ کا ہے پہلے جو جس علاقے بجا مرسل  
 کے ہیں مگر علم اصول میں یہ تفریق نہیں استعارہ میں مشبہ کے بعینہ مشبہ ہونے کا ادعا کرتے ہیں  
 یعنی بہادر کے بعینہ شیر ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں علماء اصول علاقہ تشبیہ کو اتصال معنوی کے ساتھ تشبیہ  
 کرتے ہیں اور باقی علاقوں کو اتصال صوری کے ساتھ صوری سے مراد یہ ہے کہ معنی مجازی کی صورت متصل ہو  
 معنی حقیقی کی صورت کے ساتھ اور وہ اتصال خواہ بسبب بسببیت کا ہو یا علیت و معلولیت کا یا برزئیت  
 و کلیت کا وغیرہ وغیرہ اور معنوی سے مراد ہے کہ دو تو کو ایک ایسے معنی میں اشتراک و اتصال ہو جو انہیں  
 سے ایک کے ساتھ زیادہ خصوصیت رکھتے ہوں جیسے قَطَعْنَاھُمْ فِی الْاَرْضِ میں قطع کا لفظ متفرق کرنے  
 کے معنی میں استعمال کرنا پس اجتماع اور اتصال کا زائل کرنا دونوں کے مفہوم میں داخل ہو کر خصوصیت  
 اسکو استعارہ یعنی قطع سے ہے وہ استعارہ لینی قطع جہام یعنی متفرق کرنے کے ساتھ نہیں ہو اگر ایسا نہ تو

کلام میں حسن و خوبی نہ رہے مگر ستارہ منہ کی اشریت اس معنی کے ساتھ ضرور نہیں جائز ہے کہ دونوں فہرت میں  
سادہ ہوں چنانچہ ہمہ کو صدقہ کے لیے اور صدقہ کو ہمہ کے لیے ستارہ کرنا درست ہے باوجودیکہ دونوں فہرت  
میں برابر ہیں کیونکہ دونوں سے یہ مراد ہے کہ آدمی اپنی چیز پر کسی کو مفت بلا عوض لاک کرے اس قسم کو سنوی  
اس لیے کہا کہ ستارہ اور ستارہ منہ میں جو اشتراک ہوتا ہے وہ ایک کلی چیز ہے اور کلیات محسوس نہیں ہوتے

اعلم ان الاستعارة في احكام الشرع مطروحة بطريقتين احدهما لوجود الاتصال بين

العلة والحكم والثاني لوجود الاتصال بين السبب المحض والحكم فالاول منهما يوجب صحة

الاستعارة من الطرفين يعني احكام شرعی میں استعارہ کا استعمال کثرت سے ہے اور اسکے دو طریق ہیں  
ایک یہ کہ امین علت اور حکم کے اتصال ہو دوم یہ کہ مابین سبب محض اور حکم کے اتصال ہو پہلی صورت میں طرفین  
میں استعارہ ہو سکتا ہے یعنی علت کو ذکر کر کے حکم یعنی معلول کا ارادہ کرین یا حکم ذکر کر کے علت مراد لین کیونکہ  
حکم اپنے ثبوت میں علت کا محتاج ہے اور علت حکم کی محتاج شرعی کی حیثیت سے ہے کیونکہ شرع میں علت  
بنا ہے مقصود نہیں ہے وہ تو حکم کی وجہ سے مشروع ہوئی ہے اس صورت میں دونوں ایک دوسرے کے محتاج  
ہیں اور استعارے میں اصل بھی یہی ہے کہ محتاج الیہ کو ذکر کرین اور مراد اس سے محتاج ہو و الثانی یوجب

صحتها من احد الطرفين وهو استعارة الاصل للفرع و دوسری صورت میں ایک جانب سے استعارہ  
ہو سکتا ہے کہ اصل ذکر کر کے فرع مراد لین برعکس نہیں کر سکتے کیونکہ سبب کا استعارہ کرنا عموماً اشغال  
ہے مگر سبب کا ذکر کر کے سبب کا ارادہ کرنا درست نہیں کیونکہ سبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوا اور  
سبب سبب کے واسطے مشروع نہیں ہوا ہے مثال الاول فی ما اذا قال ان ملکت عبدا فهو حر پہلی

صورت کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا کہ اگر میں کسی غلام کا مالک ہو جاؤں تو وہ آزاد ہو خملک

نصف العبد فباعه ثم ملك نصف الآخر لم يعتق اذ لم يعتق في ملكه كل العبد اتفاقاً و شخص نصف  
غلام کا مالک ہو گیا اور اسکو فروخت کر دیا اسکے بعد اوسے دوسرے حصے کا مالک ہوا تو غلام آزاد نہیں ہو گا کیونکہ

تمام غلام اس کی ملک میں جمع نہیں ہوا و لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف العبد

فباعه ثم لا اشتري النصف الاخر عتق النصف الثاني اور اگر کہا کہ میں غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے  
پہلے آدھا خرید کر کے فروخت کر دیا پھر دوسرا نصف خریدتا تو نصف دوم آزاد ہو جائے گا کیونکہ خریداری میں یہ شرط  
نہیں کہ ایک ہی وقت میں تمام غلام کا مالک ہو جائے کون شخص ایک غلام کو خواہ بالتفریق خریدے یا تمام کو ایک بار خریدے

وہ ہر صورت میں اسکا خریدار سمجھا جاتا ہے البتہ تک ہونے کے لیے یہ شرط ہو کہ تمام شے ایک وقت میں ایک ملک

میں آجائے و لوعنی بالملك الشراء او بالشراء الملك صحت نيہ بطريق المهاز لان الشراء

علت و الملك حكم صحت الاستعارة بين العلة والمعلول من الطرفين اور اگر اس نے ملک سے

خریداری کا اور خریداری سے ملک کا امداد کیا تو یہ نیت اسکی مجازاً صحیح ہے کیونکہ خریداری در ملک میں تعلق کا

علاقہ ہے خریداری ملک کی علیحدگی اور ملک اسکا حکم ہے خریداری ترتیب ملک کے لیے موضوع ہے تو خریداری

سے بطور استعارے کے ملک مراد رکھنا یا ملک سے بطور استعارے کے خریداری کا ارادہ کرنا جائز ہے لیکن اگر اس نے

مالک ہو جانے سے خریداری کی نیت کی ہوگی تو باقی آدھا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر خریداری سے مالک

ہو جانے کی نیت کی ہوگی تو آزاد ہوگا۔ الا انہ فہا لیکون تخفیفا فی حقہ لا یصدق فی حق لقضاء

خاصہ بمعنی النہمة لا لعدم صحة الاستعارة مگر جہان من حکم کے حق میں آسانی ہو تو یہ قول اسکا

قابل پذیرائی نہ سمجھا جائے گا کہ میں نے خریداری سے مالک ہو جانے کی نیت کی ہے کیونکہ احتمال میں نیت کا

ہے کہ شاید اس نے اپنی جان بچانے کے لیے یہ بہانہ کھڑا کر لیا ہو ورنہ خریدنے کے استعارے کی صحت میں

مالک ہونے کے لیے کوئی کلام نہیں یہ استعارہ صحیح ہو و مثال الثانی اذا قال لامرأته حررتک

و نوى به الطلاق یصح لان التحریر بحقیقہ یوجب زوال ملك البضع بواسطة زوال ملك

الرقبة فكان سبباً لمحض الزوال ملك للمنفعة مجازاً ان يستعار عن الطلاق لذي هو مزيل

ملك للمنفعة دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے اپنی عورت سے کہا کہ تو آزاد ہو اور مراد یہ ہو کہ

تجھ کو طلاق ہے تو یہ صحیح ہے کیونکہ آزاد کرنا اپنے سے معنی سے ملک بضع (رقبتی) کو زائل کرنے کا اگر ملک قبہ کا

زوال بیچ میں واسطہ ہوگا تو آزاد کرنا سبب محض ہو اور واسطہ زوال ملک بضع کے لہذا جائز ہے

کہ آزاد کرنے سے بطور استعارے کے طلاق مراد لینا کیونکہ طلاق بھی ملک سے کو زائل کر دیتی ہے اور یہ بیان

سبب سبب کی جگہ احتمال یا ایہود لا یقال یوجب جعل مجازاً عن الطلاق لوجب ان یکون للطلاق

الواقع رجعیاً کصریح الطلاق لا یقال لا یقول لا یجعل مجازاً عن الطلاق بل عن المزیل

ملك المنفعة وذلك في البائن اذا رجع لا یزول ملك المنفعة عند ان کوئی یہ خبہ کہے کہ جب

تحریر بول کر مجازاً طلاق کی نیت کی تو طلاق جہی واقع ہونی چاہیے کیونکہ طلاق صریح کہنے سے بھی

طلاق جہی ہی واقع ہوتی ہے تو جواب اسکا یہ ہے کہ تحریر سے نفس طلاق مجازاً مراد نہیں لیتے بلکہ ملک

متعہ کا زائل کر دینا بجا مقصود ہے اور ردال ملک متعہ طلاق بائن سے ہوتا ہے جو حی سے نہیں ہوتا نیز یہ  
خفی میں اور امام شافعی کے نزدیک بھی واقع ہوتی ہے کیونکہ ان کے نزدیک طلاق جہی ملک متعہ کو زائل کر دیتی ہے

ولو قال لامته طلقك و ذی بہ العهر بر لا یصح لان الاصل جاران یتب بہ الفرم و ما ینفع  
قلا یجوز ان یتب بہ الاصل اور اگر کسی شخص نے اپنی کنیز کو کہا کہ تجھ کو طلاق ہو اور طلاق سے ارادہ آزادی  
کا ہو تو یہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ اصل یعنی آزادی سے فرع یعنی طلاق ثابت ہو جاتی ہے اور طلاق سے آزادی ثابت  
نہیں ہوتی یا سماج بولے اور بیع مراد رکھے تو یہ بھی صحیح نہیں آزادی ملک رقبہ کے زوال کے لیے مشروع ہوئی  
ہے اور ملک متعہ کا ردال اس سے کبھی اتفاقاً حاصل ہو جاتا ہے مثلاً لونڈی کو آزاد کرے گا تو یہاں ردال  
ملک رقبہ کے ساتھ میں ردال ملک متعہ بھی پایا جائے گا اور اگر غلام کو آزاد کرے گا تو ملک رقبہ کا تو ردال ہی پایا  
جائے گا مگر ملک متعہ کا ردال بیان نہیں اس طرح بیع ملک رقبہ کے واسطے مشروع ہوئی ہے اور اسکے ساتھ کبھی  
دلی بھی حلال ہو جاتی ہے جیسے کوئی کنیز خریدی جائے اس وجہ سے سبب کو ذکر کر کے سبب کا ارادہ نہیں کر سکتے  
اور یہاں ایسا ہی تھا مگر جہاں کہ سبب کے ساتھ خصوصیت ہو تو اس صورت میں سبب معلول کے  
مثل قرار پائے گا اور دونوں جانب انعقاد مکن ہوگا اس لیے سبب کا استعارہ سبب کے لیے اور سبب کا سبب کے  
لیے صحیح ہوگا پہلی صورت کی مثال مولف کا یہ قول ہے کہ کوئی اپنی عورت کو کہے کہ تو آزاد ہو اور مراد یہ ہو کہ تجھ کو طلاق  
سے یہاں آزادی سبب اور طلاق سبب۔ دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ شوہر یہ کہے کہ تو عدت کر اور مراد  
اس سے طلاق ہو عدت سبب اور طلاق سبب اور عدت کے طلاق کے ساتھ مختص ہونے میں کوئی کلام  
نہیں کیونکہ وہ سبب طلاق کے بالذات اور کسی جگہ نہیں پائی جاتی غیر طلاق میں جہاں پائی جائے گی تو اسکی  
متابعت و مشابہت کی وجہ سے پائی جائے گی اسی عالم سے ہے اپنے حکم کو صاف کر کے سے طلاق مراد لینا کیونکہ  
حکم کو صاف کرنا سبب اور طلاق سبب امام شافعی یہ کہتے ہیں کہ آزادی کے لفظ سے طلاق اور طلاق کے  
لفظ سے آزادی مراد لینا جائز ہے اور کہتے ہیں کہ ان میں اشتراک اتصال معنوی ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں  
سے ملک زائل ہو جاتی ہے جو اب اسکا یہ ہے کہ استعارہ طلاق کا آزادی کے لیے اتصال معنوی کے ساتھ  
قرار دینا درست نہیں کیونکہ ایسا اتصال بہرہ صنف سے صحیح نہیں ہو سکتا بلکہ اسکے لیے ایک خاص صنف ضرور ہے اور  
وہ صنف خاص لیے معنی میں جسکے ساتھ مشروع خصوصیت سے باہر شروع انہیں کی وجہ سے مشروع قرار پایا ہے  
اور آزادی و طلاق کے درمیان ایسا اتصال کہے۔ و علی هذا نقول ینعقد التکلم بلفظ الھنۃ

والبیع لان الهبة بحقیقتها توجب ملك الرقبة وملك الرقبة یوجب ملك المنعة فی الاما

فكانت الهبة سبباً محضاً لثبوت ملك الشعرة فجاز ان يستعار عن النكاح وكذلك لفظاً تملك

ولا تنعكس لان انعقد البیع والهبة بلفظ النكاح چونکہ سبب کے ساتھ سبب کا استعارہ کرنا جائز ہے

فرب حقی میں لفظ ہبہ و تملیک اور بیع سے نکاح منعقد ہو جائے گا کیونکہ یہ اپنی حقیقت سے ملک قبہ کو واجب

کرتا ہے اور ملک رقبة سے ملک تنعمہ کیسوں میں ثابت ہوگی پس یہ سبب ہوا واسطے ثبوت ملک تنعمہ کے لہذا درست

ہوا کہ ہبہ سے مجازاً نکاح مراد لین ایس طرح تملیک اور بیع سے نکاح مراد لے لین مگر برعکس نہیں ہو سکتا کہ نکاح

بول کر بیع اور ہبہ مجازاً نہیں لے سکتے گرامر شافعی کہتے ہیں کہ ہبہ اور بیع سے نکاح کا تجوز ہبہ سے سرور کائنات

کے دوسرے کے لیے درست نہیں و جب اسکی وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ یہ امر اشرقیال نے اس کے ساتھ خاص کر دیا ہے تو

اب دوسری جگہ درست نہوگا چنانچہ اشریاک فرماتا ہے۔ وامرأة مؤمنتان و هبت نفسها للنبی ان اولاد

النبی ان بستنکمھا خالصنکم من دون المؤمنین یعنی اسے پیر چہرہ مسلمان عورت تکو اپنی جان بخشہ سے

پس اگر تمھاری مرضی ہو اور اسکے ساتھ تمھارا نکاح کرنے کو جی چاہے تو وہ تمکو حلال ہے مگر ایسا عقد کہ ہبہ سے

حلال ہو جائے تمھارے ساتھ مخصوص ہے اور مسلمانوں کو جائز نہیں جو آپ اسکا یہ ہے کہ اشرقیال نے جو تخصیص

ہبہ کی نبی کے ساتھ فرمائی ہے اور دوسرے کے لیے اسکو ناجائز کیا ہے وہ وہ نکاح ہے جو ہبہ سے غیر ہبہ کے حلال

ہو جائے اور یہ ہبہ حقیقی کی صورت ہے پس جو نکاح ہبہ کے ساتھ مجازاً مقرر ہو اور اسکے ساتھ ہر ہبہ کی

تخصیص نبی سے نہوگی تمہاری کل موضع بكون المحل متعیناً النوع المجاز لا يحتاج خیر الی النیة

پھر جس جگہ کوئی محل واسطے نوع مجاز کے متعین ہو گا وہ ان نیت کی ضرورت نہوگی مثلاً کہی جنسی آزاد عورت

سے کہا کہ تو مجھے اپنے نفس کا مالک بنا دے اس نے کہا میں نے تجھے مالک بنا دیا تو یہ ان نیت کی ضرورت نہیں

نکاح منعقد ہو جائے گا لایقال و لماکان امکان الحقیقہ شرط الصحة المجاز عندھما کیف

بصار الی المجاز فی صورة النکاح بلفظ الهبة مع تملیک الحرۃ بالبیع والهبة محال لان نقول

ذلک ممکن فی حملۃ بان از قدت ولحقت بدار الحرب تمسیت اگر یہ شبہ واقع ہو کہ صحت مجاز

کے واسطے امکان حقیقت صاحبین کے نزدیک شرط ہے تو کس طرح ہبہ کے لفظ سے مجازاً نکاح مراد لے لیتے

ہیں باوجودیکہ بیع وہ ہبہ سے حرۃ عورت پر مالک ہو جانا ناممکن ہے جو اب اس شبہ کا یہ ہے کہ حرۃ عورت کا مالک

ہو جانا فی الجملہ ممکن ہے جس کی صورت یہ ہے کہ وہ مرتد ہو جائے اور دار الحرب سے واسطے اور پھر قید ہو کر اسے

فصار هذا نظير مسا مسا ا پس یہ مسئلہ مشابہ ہے اُس مسئلے کے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ آسمان کو اٹھ لگا دے گا و اخواتہ مثلا قسم کھائی کہ اس پتھر کو سونا بنا دے گا تو ان صورتوں میں اس پر کفارہ قسم کا لازم ہو گا گو آسمان کو اٹھ نہیں لگا سکتا تھا یا پتھر کو سونا نہیں بنا سکتا تھا مگر بطور کرامت و خرق عادت کے ممکن تو ضرور ہے اسی امکان کے سبب سے کفارہ لازم آیا کیونکہ ادا پر قدرت امکان کا ہونا کافی ہے پس ایسی قسم میں کہ میں آسمان کو اٹھ لگاؤں گا یا اس پتھر کو سونا بناؤں گا سچا ہونے کا امکان فی الجملہ حاصل ہے جیسا کہ انبیاء اور ملائکہ کو آسمان کا چھونا میسر ہے اور اولیاء بھی بطریق خرق عادت کے چھو سکتے ہیں۔ اور پتھر کا سونا بنالینا بطریق کرامت کے ممکن ہے لیکن فی الحال آسمان کا چھونا اور پتھر کا سونا بنانا میسر نہیں اور آسمان کا چھونا جانا اور پتھر کا سونا بنالینا عرفاً و عادیۃ معدوم سمجھا جاتا ہے اس لیے حکم خلف کی طرف منتقل ہو گا اور وہ یہ کہ کفارہ لازم آئے گا پس اصل بچھینی قسم میں سچا ہونے کا امکان کفارہ واجب ہونے کے لیے جو اس کا وظیفہ ہے کافی ہے۔

### فصل فی الصریح والکنایہ

فصل صریح اور کنایہ کے بیان میں

الصریح لفظ یكون المصاد ظاهرا کقولہ ربعیت و اشتتر صریح وہ لفظ ہے کہ اس کے تحت اور جو اس سے مراد ہو وہ نہایت ظاہر ہو یہاں تک کہ لفظ سنہ سے نکلنے ہی معنی اس کے معلوم ہو جائیں صریح اس کو اسی لیے کہتے ہیں کہ نہایت کھلا ہوا اور واضح ہوتا ہے صریح حقیقت و مجازہ و توہین جاری ہوتا ہے یعنی حقیقت مجازہ دونوں کے ساتھ جمع ہوتا ہے جیسے بعث و اشتتر و غیرہ ومن حکمہ انہ یستغنی عن النیۃ و علی هذا

تکتنا اذا قال لامرأہ انت طالق او طلقنک او یاطلق بقم الطلاق نوی بد الطلاق اولم سینو اور صریح کا حکم یہ ہے کہ اس میں نیت کرنے کی ضرورت نہیں مثلاً جب کسی شخص نے اپنی زوجہ کو کہا کہ تجھ کو طلاق سے یا کہا کہ میں نے تجھ کو طلاق دیدی یا کہا کہ اسے طلاق دالی تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی طلاق کی نیت کی ہے یا نہیں کی ہے کیونکہ حکم نفس کلام کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اس کا ارادہ کرین یا نہ کرین یہاں تک کہ اگر کوئی بسم اللہ کہنے کا ارادہ کرے اور زبان سے اجانبک یہ نکل جائے کہ تجھ کو طلاق ہو تو اس کی عورت پر طلاق پڑ جائے گی کیونکہ یہ الفاظ اپنے معنی میں صریح ہیں اور صریح لفظ نیت کا محتاج نہیں ہوتا اس لیے کہ سوا اپنے معنی کے اور کسی معنی میں استعمال نہیں کیا جاتا اور جب میں لفظ اپنے معنی کی جگہ قائم ہو گا تو مفہوم کلام کو چھوڑ کر

ذہن دوسری طرف منتقل نہیں ہو سکے گا و کذا لک لوقال بعدہ امت حراد حذر او یا حراد میطرح  
 جب اپنے غلام کو کہا کہ تو آزاد ہے یا میں نے تجھ کو آزاد کیا یا اسے آزاد تو فوراً آزاد ہو جائے گا نیت کی ہو یا  
 نہ کی ہ اس واسطے کہ یہ کلمات صریح آزاد کرنے کے ہیں ان میں نیت کی کچھ حاجت نہیں اور اگر تکلم ایسے صریح کلام  
 کو اس کے موجب سے پھیر کر کسی دوسرے معنی میں استعمال کا ارادہ کرے تو اس کی یہ نیت عند اللہ قابل پذیرائی ہوگی مثلاً  
 اپنی عورت کو کہے اسے طلاق دہی اور مراد اس کی یہ ہو کہ تجھ پر کسی قسم کی بندش نہیں یا غلام کو کہے اسے آزاد اور  
 مراد اس کی یہ ہو کہ تو خدمت گزاری سے بری ہے تو یہ نیت اس کی بجا نہ صادق ہوگی مگر عام شرع کے نزدیک  
 اعتبار نہوگا۔ و علی هذا فلنا ان استیمر بنید الطہارۃ لان قولہ تعالیٰ ولکن یرید لیطہرکم

صریحہ فی حصول الطہارۃ بدو للشافعی فیہ قولان احدہما انہ طہارۃ ضروریہ والاخر انہ  
 لیس بطہارۃ بل ہوساغر للحدت اور اس قاعدے کی بنا پر حنفیہ نے کہا ہے کہ تیمم طہارت کا فائدہ بنتا ہے  
 کیونکہ قرآن میں آیا ہے کہ خدا چاہتا ہے کہ تم کو پاک کرے پس بارشاد حصول طہارت کے ثبوت میں صریح ہے  
 اور امام شافعی سے اس باب میں دو قول منقول ہیں ایک یہ کہ تیمم طہارت ضروری ہے یعنی ضرورت اور مجبوری کے  
 لیے مشروع ہوا ہے دوسرا یہ کہ وہ طہارت نہیں بلکہ حدث کو پھیلانے والا ہے نہ دفع کرنے والا یہی وجہ ہے کہ تیمم  
 جب پانی کو پالیتا ہے تو حدث سابق کا حکم لوٹ آتا ہے پس طہارت مستحاضہ کا سامال ہوگا امام شافعی کی  
 دلیل یہ ہے کہ مٹی یا طبع آلودہ کرنے والی ہے پاک کرنے والی نہیں شارع نے بضرورت اس کے استعمال کو طہارت  
 سے یا حدث کا چھپانے والا قرار دیا ہے حنفیہ جو ابدیت میں کہ تیمم طہارت مطلقہ ہے کچھ ایسا ضرورت اور مجبوری  
 کے واسطے طہارت قرار نہیں دیا گیا ہے دلیل اس پر آیت ہے فلیمسوا بیدایہم فاسحوا بوجوہکم  
 وابدیہم منہ ما یرید اللہ ليجعل علیکم من حرج و لکن یرید لیطہرکم یعنی تیمم کر دیا کہ صید  
 طیبے پس مل لو اپنے منہ اور ہاتھ اس سے اشر نہیں چاہتا کہ تم پر کچھ مشکل کھے لیکن چاہتا ہے کہ تم کو  
 پاک کرے صید طیب تام سے رو سے زمین کا مٹی ہو اورت یا کنکر پتھر پس تیمم کو طہارت مطلقہ نہ سمجھنے میں اس  
 نص صریح کی مخالفت لازم آتی ہے و علی هذا اجتوج المسائل علی المذہبین اور اس اختلاف  
 کی بنا پر حنفیہ اور شافعیہ نے بہت سے اختلافی مسائل کا استخراج کیا ہے من جوازہ قبل الوقت ایک  
 مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک تیمم درست نماز کے وقت میں اور وقت پیشتر بھی درست ہے اور امام  
 شافعی کے نزدیک قبل وقت کے درست نہیں دلیل ہماری یہ ہے کہ تیمم جب وضو کا غلیظہ مطلق ٹھہرا تو قبل



وقت کے بھی جائز ہو گا اور قول حضرت علیؑ و سلم کا کہ صید طیب پاک کرنے والی ہو مسلمان کے واسطے  
 اگرچہ پانی دست برس نہ پاسے اسپر دلالت کرتا ہے اس حدیث کو ترمذی اور ابوداؤد اور ابن ماجہ وغیرہ نے  
 ابوداؤد سے روایت کیا ہے ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے اور داؤد اور ابن ماجہ وغیرہ نے اس مسئلہ  
 پر ہے کہ ایک تیمم سے خفیہ کے نزدیک دو فرض نمازوں کا ادا کرنا درست ہے امام شافعی کے نزدیک درست  
 نہیں خفیہ کی دلیل وہی آیت و حدیث ہے جو ابراہیم نے ذکر ہوئی اور امام شافعی ابن عباس رضی اللہ عنہما کے  
 قول سے استدلال کرتے ہیں اور وہ یہ ہے من السنۃ ان لا یصلی بالنیعم الا من صلوٰۃ واحدۃ  
 یعنی سنت سے یہ بات ہے کہ نہ پڑھی جاوے تیمم کے ساتھ زیادہ ایک نماز سے اخراجہ الدار فظنی البہقی  
 رافعی نے کہا ہے کہ سنت جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا تو وہ مثل حدیث مرفوعہ کے ہے جو اب اسکا یہ ہے کہ یہ اثر  
 صحیح نہیں ہوا کیونکہ اس میں الیٰحییٰ نے حسن بن عمار سے روایت کی ہے اور ابن جوزی کہتے ہیں کہ وہ دونوں  
 متروک ہیں اور حسن نے کہا ہے کہ بہت ضعیف ہے اور ایک اثر شافعی کے موافق حضرت علیؑ سے ابن ابی شیبہ  
 مصنف میں روایت کیا ہے اور عمرو ابن عباس سے مروی ہے کہ وہ ہر نماز کے واسطے تیمم کرتے تھے اور ایسا ہی تلو  
 فتویٰ دیتے تھے اسکو داؤد ظنی نے روایت کیا ہے اور ابن عمر ہر نماز کے لیے تیمم کرتے تھے جو اب اسکا یہ ہے کہ حضرت  
 علیؑ کے اثر میں حجاج ابن ارطاة ہے جسکو عبدالرحمن بن مہدی اور یحییٰ بن سعید قطان نے ترک کیا ہے  
 اور احمد داؤد ظنی نے کہا ہے کہ اس سے حجت نہیں پڑی جائے گی اور یحییٰ بن سعید اور نسائی نے کہا ہے کہ وہ  
 قوی نہیں اور عمرو ابن حاص کے اثر میں انقطاع سے اور عمر کے اثر کی اسناد میں عامر اجل ہے جسکو احمد وغیرہ  
 نے ضعیف بتایا ہے اور اسکی توثیق ابو حاتم اور سلم نے کی ہے پھر بھی مواضع حدیث مرفوعہ کے نہیں ہو سکتا کہ  
 اور نیز اسکا حل استجاب پر کر سکتے ہیں ابن عباس کا یہ قول کہ سنت ہے اسی بات پر دلالت کرتا ہے مطلب  
 ان کے قول کا یہ ہے کہ سنت سے ہر نئی واجب نہیں ہے اس کے علاوہ محدث فیروز آبادی شافعی نے  
 سفر السعادت میں کہا ہے کہ ہم نے کسی حدیث میں نہیں پایا کہ حضرت ہر نماز کے واسطے تیمم کرتے تھے بلکہ  
 اپنے تیمم کا حکم مطلقاً کیا ہے اسکو وضو کا قائم مقام گردانا ہے و اما من المذمومین بلوغین یہ ہے  
 کہ تیمم کرنے والا شخص وضو کرنے والا ہے امام خفیہ کے نزدیک ہو سکتا ہے شافعی کے نزدیک نہیں ہو سکتا  
 شافعی کی دلیل یہ ہے کہ تیمم کو ضرورت کی وجہ سے طہارت یا حدث کا چھپانے والا مانا ہے اور وضو طہارت  
 اصلی سے پس قوی کی بنا ضعیف پر صحیح نہیں خفیہ کی دلیل یہ ہے کہ تیمم طہارت مطلقہ نہیں پانی کے پس تیمم پر بھی

وہی احکام مرتب ہونگے جو ذمہ ہوتے ہیں اور یہ چھنیہ نے کہا ہے کہ ناجائز سے مرد کو عورت یا لڑکے کے پیچھے اور پاک کو خدروالے کے پیچھے مثلاً جسکو سلسلہ بول کا عارضہ ہو یا کچھ نہ نعمتی ہو یا بیٹ پلٹا ہو اور بڑھے ہو سے کہ ایسے کا اقتدا جو پڑھنے کی قدرت نہ رکھتا ہو اور کبڑا اپنے ہونے کو ننگے کا جو ستر نہ رکھتا ہو اور تندرست کو ایسے شخص کا جو رکوع اور سجدہ اشارے سے کرے اور فرض پڑھنے والے کو نفل پڑھنے والے کا یا اس شخص کا جو دوسرے فرض پڑھتا ہو تو وہ اسکی یہ ہے کہ یہ سب مقتدی اپنے امام کی نسبت عمر و حال دیکھتے ہیں پس امت الیٰ علیٰ طرح ہو جائے

برخلاف اسکے اقتدا کرنا خود والے کا تیمم والے کے پیچھے نماز کو خراب نہیں کرتا جو ارادہ ید و ن خوف تلف

النفس والعصب بالوضوح جو تھا مسئلہ یہ ہے کہ بغیر خوف جان کے ضائع ہونے کے یا عضو پر صدمہ پہنچنے کے محض زاریہ و مرض کے اندیشے سے تیمم کر لینا خفیہ کے نزدیک امام شافعی کے نزدیک جب تیمم درست ہے کہ جان کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو یا پانی کے استعمال سے کسی عضو کے تلف ہو جانے کا اندیشہ ہو خفیہ کی دلیل یہ ہے کہ

السفر ما ہر وہ ان کنت مریضاً لی اخرہ یعنی اگر تم بیمار ہو وغیرہ وغیرہ تو تیمم کر و صید پاک پر اور امام شافعی نے

کا ذہب ظاہر نص سے دوسرے وجوہاً للعیس والنجازۃ پانچوں مسئلہ یہ ہے کہ نماز عید اور نماز جنازہ تیار

ہون تو تیمم کر کے شامل ہو جائے خفیہ کے نزدیک درست ہے اور شافعیہ کے نزدیک درست نہیں اور یہ اس

صورت میں بھی درست ہے کہ اگرچہ بنا کے طور پر ہو یعنی نماز وضو سے شروع کی تھی مگر نماز میں بے وضو ہو گیا پس ہو سکتا

ہے کہ تیمم کر کے اس نماز کو پورا کر لے کیونکہ جنازہ اور عید میں کی نماز دن کا کچھ بدلنا نہیں جیسا کہ جمعہ کی نماز اور

وقت نماز کا بدلہ موجود ہے کہ جمعہ کا بدلہ ظہر ہے اور وقت کی نماز کا بدلہ اس کی قضا اگر شافعی کے نزدیک ان

نمازوں کے لیے تیمم جائز نہیں کیونکہ ان کے نزدیک ان کی قضا ہوتی ہے اور اگر انہیں سب سے بیان نہیں

تسحق نہیں اور خفیہ کا ذہب یہ ہے کہ اگر امام نے نماز عید پڑھ لی اور کسی شخص نے اسکے ساتھ نماز پڑھی تو

قضاء کرے کیونکہ نماز عید کے لیے جماعت شرط ہے پس اس کی قضا سے عاجز ہے اور نماز جنازہ کا یہ حال

ہے کہ اسکو کچھ لوگ ادا کر لیں تو سب کے ذمے سے ساقط ہو جاتی ہے جو وجوہاً بئینہ الطہارۃ چھٹا مسئلہ یہ

ہے کہ خفیہ کے نزدیک تیمم کرنا طہارت مطلقہ کی نیت سے جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں بلکہ

طہارت ضروریہ کے طور پر ضرورت کے وقت ہی درست ہے والکنایۃ کنا یہ نیت میں پوشیدہ بات کہنے کے

منہ میں ہر دو علم بیان کی اصطلاح میں کنا یہ اس لفظ کو کہتے ہیں جو اپنے منہ سے نسیج لیں مثل ہو لیکن مقصود وہی نہیں ہون

بلکہ ایک دوسرے میں ہوں جو ان پہلے منہ کے لزوم ہوں اور ان دوسرے منہ کا مقصود ہونا منہ سے نسیج لے کر ادا کر کے

سنائی نہیں کیونکہ استعمال اسکا موضوع لہ میں ہوا ہے تو ان معنی کے مقصود ہونے سے دوسرے معنی میں کوئی اہرج پیدا نہ ہوگا پس کنا سے بین لازم یعنی موضوع لہ بھی مراد ہوتا ہے مگر فرق اتنا ہے کہ یہ بالعرض مراد ہوتا ہے اور دوسرے معنی جو لزوم ہیں بالذات مراد ہوتے ہیں کیونکہ موضوع لہ کا مراد ہونا محض اس غرض سے ہے کہ جب سامع کے ذہن میں اسکی تصویر حاصل ہو جائے تو دوسرے معنی کی طرف جن سے کنا یہ واقع ہوئے، انتقال ہو سکے جیسے طویل لہجاء اس شخص کے معنی میں ہے جس کا پر تلامبا ہو عربی میں نجد یعنی پر تلے کے سے اور طویل یعنی دراز کے پس طویل لہجاء سے اس کے حقیقی معنی یعنی لمبے پر تلے والا مقصود ہو گئے تاکہ ان معنی سے ایک لمبے معنی کی طرف انتقال کیا جائے جسکے لمبے پر تلے کا لمبا ہونا لازم ہے اور وہ قامت کی درازی سے بخلاف لفظ مجاز کے کہ اس سے معنی موضوع لہ کا ارادہ کرنا جائز نہیں کیونکہ اسکا استعمال معنی غیر موضوع لہ میں ہوتا ہے پس آئین معنی غیر موضوع لہ بالذات مقصود ہوتے ہیں اس لیے معنی موضوع لہ کا قصد کرنا ان کے سنائی ہوگا بعض کہتے ہیں کہ کنا یہ وہ لفظ ہے جسکے معنی حقیقی مراد نہوں بلکہ معنی غیر حقیقی مراد ہوں اور اگر معنی حقیقی بھی مراد رکھیں تو بھی جائز ہے پہلی صورت میں اور آئین ہی فرق ہے کہ وہاں معنی لازم کا مقصود ہونا ضرور ہے اور یہاں ضرور نہیں جائز ہے جیسے طویل لہجاء سے لمبے قد والا مراد ہے اور اگر اس مراد کے ساتھ پر تلے کی درازی بھی مراد ہو تو بھی جائز ہے صاحب تمخیص المفتاح کے نزدیک مجازاً در کنا سے کا معنی لزوم سے لازم کے قصد کرنے پر ہے مگر فرق اس قدر ہے کہ مجاز میں فقط لازم مراد ہوتا ہے لزوم مراد نہیں ہوتا جیسے طالب علم کو مولوی کنا علم کا چڑھنا فضیلت کو لازم ہے اور فضیلت لزوم سے یہاں ذکر لازم کا بے ارادہ لزوم کے ہے اور کنا سے میں لازم مراد ہوتا ہے اگر لزوم مراد رکھیں تو بھی جائز ہے جیسے طویل لہجاء سے لمبے قد والا مراد ہے اور اگر اس مراد کے ساتھ پر تلے کی درازی بھی مراد ہو تو بھی جائز ہے اور سکا کی صاحب مفتاح کے نزدیک مراد مجاز کا لزوم سے لازم کی طرف ذہن کے انتقال کرنے پر ہے جیسے پر دانہ کہ عاشق کا لزوم ہو اس سے عاشق کی طرف انتقال کرنا اور کنا سے کا مراد لازم سے لزوم کی طرف ذہن کے انتقال پر ہے جیسے طویل لہجاء کے حقیقی معنی لمبے پر تلے والا ہیں اور ان معنی سے ایک ایسے معنی کی طرف انتقال کیا جاتا ہے جسکے لمبے پر تلے کا لمبا ہونا لازم ہو اور وہ تسک درازی سے جو لزوم سے پس طویل لہجاء کا اطلاق لمبے قد پر از رو سے لزوم کے ہے اور حق وہ سب اول ہے اس لیے کہ لازم بحقیقت لازم ہونے کے لزوم پر دلالت نہیں کرتا ہے جائز ہے کہ لزوم سے لازم عام ہو دے اور عام کی خاص پر دلالت نہیں ہوتی پس جب تک لازم مردم سے خاص نہ ہو اس سے لزوم اسکی

طرف انتقال حاصل نہیں ہوگا اور لزوم اصل بتبع ہے اس لیے کہ اس سے انتقال ہوتا ہے اور لازم فرع اور تابع  
 اس لیے کہ اس کی طرف انتقال ہوتا ہے اور نوع لازم کو یہاں علاقہ کہتے ہیں اور اگر اصلیت و فرعییت جائزین کے ہوگی  
 کہ ہر ایک ایک وجہ سے اصل ہوگا اور دوسری وجہ سے فرع تو طرفین سے مجاز جاری ہوگا اور استعمال اصل کا فرع  
 میں مجازاً جائز ہے بدون عکس کے اول کی مثال علت و معلول ہے جیسے ایک ذخیرہ داری شمع میں اور دوم  
 کی مثال سبب محض و سبب اور لزوم سے مراد فی الجملہ انتقال ہے جیسے کل فی الجملہ جز کو لازم ہے اور اس طرح سبب  
 فی الجملہ سبب کو لازم ہے اس لیے کہ کبھی عام ہوتا ہے پس لزوم سے اقلع انفکاک مراد نہیں جیسا کہ اہل منطق  
 و حکمت کی اصطلاح ہے اور کائناتے میں معنی موضوع لہ کا ارادہ باعتبار واقع کے ہے ہر چند کہ خارج میں تو چنانچہ  
 تکثیر نہیں کہیں اور مراد اس سے کجوس آدمی ہوگا کہ شخص مذکور کی آنکھیں نہوں اور اگر ہو دین تو چوڑی چوڑی

ہوں علماء اصول نے کائناتے کی تفسیر دوسری طرح کی ہے چنانچہ مصنف کہتے ہیں ہیماستہ معناه  
 یعنی کنا یہ وہ لفظ ہے جسکی مراد پوشیدہ ہو اور اس کے سمجھنے کے لیے کسی قرینے کی ضرورت ہو عام ہے اس سے  
 کہ یہ پوشیدگی محل کی وجہ سے ہو یا دوسری وجہ سے انھوں نے کائناتے میں لازم کا ارادہ کرنا مجاز اس سے  
 لزوم کی طرف انتقال کرنا شرط نہیں کیا ہے اور دلیل سبب ہے کہ اہل اصول نے حقیقت مجوزہ اور مجاز  
 غیر متعارف میں صرف مراد کے مستتر ہونے کی وجہ سے ان کو کنا یہ قرار دیا ہے اسی لیے مصنف نے کہا ہے والجہا

قبل ان بصار متعارفاً بمنزلہ الکنا یہ یعنی مجاز متعارف ہونے سے پہلے ہونے کنا یہ کے ہے اور کنا یہ بھی  
 حقیقت و مجاز دونوں کے ساتھ جمع ہوتا ہے پس حقیقت کبھی صریح کے ساتھ ہوتی ہے کبھی کنا ئے کے ساتھ اسی طرح  
 مجاز کبھی صریح کے ساتھ ہوتا ہے کبھی کنا ئے کے ساتھ اور صریح و کنا یہ کا دار و مدار متبعان ہے پس اگر عوارض کی  
 وجہ سے صریح میں غنا اور کنا ئے میں ظہور پیدا ہونے تو اس سے اس کے صریح کنا یہ ہونے میں کوئی نقصان نہیں  
 آتا کیونکہ دوسرے عوارض کا اعتبار نہیں بلکہ استعمال کا اعتبار ہے اسی لیے حقیقت مجوزہ کنا ئے کے حکم میں ہے  
 اور حقیقت مستعملہ صریح کے اور مجاز متعارف صریح کے حکم میں ہے اور غیر متعارف کنا ئے کے حکم الکنا یہ ثبوت

الحکمہ بجائز وجود النیۃ او بدلالہ الخال اذ لا بد لہ من دلیل یزول بہ التردد و بترجمہ

بعضاً لوجوہ ولہذا للمنی من لفظ البینونہ والقہریم کنا یہ فی باب اطلاق ملصق التردد  
 واستتار المراد طلب یہ ہے کہ کنا ئے کا حکم یہ ہے کہ اس سے حکم قرینے سے ثابت ہوتا ہے اور قرینہ  
 یا ثبوت کا ہوتا ہے یا دلالت حال کا کیونکہ ایسی دلیل کی ضرورت ہے جس سے تردد ہو کر بعض وجوہ کو

ترجمہ حاصل ہو اسی لیے کنائے کے لفظ سے عورت کو طلاق نہیں بڑتی بلکہ متکلم کی نیت سے یا دلالت حال سے طلاق بڑتی ہے کیونکہ ایسے الفاظ کی مراد مستتر ہوتی ہے جیسے اگر شوہر یہ کہے کہ تو بائن ہو یا تو حرام ہو تو ان اقوال میں تردد و اور پوشیدگی ہونے کے سبب سے طلاق کے باب میں کنایہ کہے جاتے ہیں پس ان اقوال سے عورت پر طلاق نہیں بڑتی جب تک طلاق کی نیت نہ کرے یا کوئی دوسرا قرینہ قائم نہ ہو جیسے غصے ہو کر ایسے الفاظ کہے یا طلاق کا ذکر ہو اور اس موقع پر ایسے الفاظ کہے کیونکہ یہ الفاظ طلاق کے واسطے موضوع نہیں ہیں اور احتمال طلاق وغیر طلاق کا رکھتے ہیں لہذا نہ جعل عمل الطلاق یہ ایک امکان کے جواب کی طرف اشارہ ہے وہ امکان یہ ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ جب کہ تو بائن ہے یا تو حرام ہے یہ الفاظ طلاق کے کنایات ہیں تو ان سے وہی عمل ظہور میں آنا چاہیے جو طلاق کے الفاظ کا عمل ہے اور وہ یہ ہے کہ انکے کہنے کے بعد رجوع کرنا حاق حاصل ہوتا ہے اور ان سے ایک طلاق جہی بڑتی ہے اور کنائے کے لفظ سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے طلاق جہی سے نکاح فوراً نہیں جاتا بلکہ شوہر چاہے تو عورت سے عدت گزارنے میں پھر رجوع کر لے اور بائن طلاق سے نکاح اسی وقت جاتا رہتا ہے جو اب کا مصنف نے یہ دلیل دے کر کنائے کا لفظ وہ عمل نہیں کرتا جو طلاق کا صریح لفظ کرتا ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ کنایہ طلاق کے الفاظ کا موجب صحت الیٰ حرمت ہے مثلاً کہا کہ تو میری بی بی نہیں یا میں تیرا خاوند نہیں یا تو بائن ہے یا تو حرام ہو وغیرہ وغیرہ پس انکے موجب کے مطابق عمل ہو گا اور انکو کنایات صرف ایسے کہتے ہیں کہ دوسرے معانی کا بھی احتمال کہتے ہیں ایسے انکی مراد مستتر ہوتی ہے جیسے کنایات حقیقی کا حال ہے پس جب متکلم طلاق کی نیت کرے گا یا اسکی حالت سے طلاق کی دلالت ہوگی تو مقتضائے لفظ کے مطابق عمل ہو گا اور اس وجہ سے طلاق بائن بڑے گی بشرطیکہ ایسے الفاظ میں طلاق کا وجود مقدر نہ ہو اور اگر ایسا ہوگا تو اسے بھی طلاق جہی ہی بڑے گی چنانچہ اگر شوہر یہ کہے کہ تو عدت کر یا اپنے رحم کو صاف کر تو ان صورتوں میں ایک طلاق جہی بڑتی ہے کیونکہ عدت شمار کو کہتے ہیں تو عدت کہنے میں احتمال ہو اس بات کا کہ شوہر کی مراد یہ ہوگی کہ لغات اسکی کا شمار کر اور یہ بھی احتمال ہو کہ شاید مراد اسکی یہ ہو کہ حیض گن اس انتظار کے لیے جو عورت کو طلاق کے بعد کرنا لازم ہو پس جب دوسرے معنی کی نیت ہوگی تو طلاق جہی بڑگی اور رحم کو صاف کرنے میں بھی دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ بچے کے لیے رحم کو صاف کر اور دوسرا احتمال ہو کہ دوسرے مرد سے نکاح کرنے کے لیے رحم کو صاف کر کچھلی صورت میں طلاق جہی بڑگی دینتفرع مندرجہ اللہ انبیات فی حقہم والیہ اور اس سے منفرع ہو کنایات کا یہ حکم کہ ان سے طلاق ہونے کے بعد رجوع کرنے کا حق نہیں بتا مطلب ہو کہ جہی بڑے

کہ جبکہ طلاق سے طلاق ہی واقع ہوتی ہے اس طرح کنائے کے لفظ سے طلاق ہی واقع نہیں ہوتی بلکہ بائن واقع ہوتی ہے اور کنائے سے طلاق واقع ہو جانے پر پھر خاوند کو رجوع کا حق باقی نہیں رہتا یہ ذہب غفیعہ کا ہے اس مسئلے میں امام شافعی کا خلاف ہے کہ ان کے نزدیک کنایات میں طلاق ہی پڑتی ہے دلیل امام اعظم کی یہ ہے کہ طلاق بائن دینے کی ضرورت تو ہو ہی کرتی ہے پس اگر شوہر نے بائن میں اس قسم کا تصرف کرے تو جائز ہوگا بلکہ صریح طلاق میں بھی قیاس ہی ہے لیکن فرض کی ضرورت سے صریح میں حکم جوہت کا کیا گیا ہے امام شافعی کہتے ہیں کہ جب یہ الفاظ کنایات طلاق ہیں تو ان کا حکم بھی وہی ہونا چاہیے جو صریح طلاق کے الفاظ کا ہے کہ ان سے ایک طلاق ہی پڑتی ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ طلاق کنائے کی تفسیر میں کہا ہے کہ اسکی مراد مستتر ہوتی ہے تو مراد مستتر ان الفاظ میں طلاق ہوگی پس یہ کہنا کہ تو میری بیوی نہیں یا میں تیرا خاوند نہیں بننے کے اس کئے کے ہوگا کہ تجھے طلاق ہے جواب اسکا یہ ہے کہ ان الفاظ کو جو کنایات طلاق کہتے ہیں یہ بطریق مجاز کے ہے اس لیے حقیقت کنایہ تو وہ ہے جسے معنی ایسے مستتر ہوں کہ سننے والے پر انکی مراد ظاہر نہ ہو اور ان الفاظ کے معانی تو یہ مستتر نہیں بلکہ اہل زبان کے بچے بچے پر ظاہر ہیں مگر اس وجہ سے ان کا نام کنایات مقرر ہوا ہے کہ ان میں بھی ایک قسم کا ایہام ہے مثلاً شوہر نے کہا کہ تو بائن ہے اور بائن شمس سے ہون سے جسکے معنی جدائی کے ہیں تو یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ کس سے جدا ہے آیا شوہر سے جدا ہے یا خاندان سے یا مال سے یا حسن بہاں سے پھر جبکہ شوہر نے نیت کی کہ وہ مجھ سے جدا ہے تو ایہام دور ہوا اور طلاق لازم آئی اور مقتضائے لفظ کے مطابق عمل ہوگا اور اس وجہ سے طلاق بائن پڑے گی پس اس ایہام کی وجہ سے یہ الفاظ کنایات حقیقی کے مشابہ ہو گئے ہیں اگر ایسا نہ ہوتا بلکہ حقیقت کنایات ہوتے تو جب شوہر کہتا کہ تو بائن ہے تو اس سے مراد یہ ہوتی کہ جو کہ طلاق ہو اور طلاق ہی واقع ہوتی نہ بائن کیونکہ طلاق صریح یعنی حین ضرورت نیت کی نہیں ہوتی اس سے طلاق ہی پڑتی ہو۔ توضیح کا موافق کہنا کہ ایسے تکلف کی احتیاج نہ پڑتی اگر علماء اصول بھی کنائے کی وہی تفسیر اختیار کرتے جو علمائے بیان نے کی ہے کیونکہ ان کے نزدیک کنایہ اسے کہتے ہیں کہ لفظ کو ذکر کیا جائے اور اسکے معنی موضوع لفظ سے مقصود ہوں کہ انکی جوہت ذہن ایک دوسرے معنی کی طرف منتقل ہونے کے جبکہ پہلے معنی لازم ہوں جسے طویل بنجا دے حقیقی معنی یعنی لمبے پرتے والا صرف اس لیے مقصود ہے کہ ان سے دوسرے معنی کی طرف انتقال کیا جائے جو اسکے لزوم میں یعنی قد کا لمبا ہونا کیونکہ پرتے لمبا اسکا ہوگا جسکا قد بہت لمبا ہوگا یا سفید ریشہ کہیں اور اسکے معنی حقیقی بالعرض مقصود ہوں مابعد بالذات ایک دوسرے معنی مقصود ہوں جبکہ معنی موضوع لازم ہیں کیونکہ فارسی اسکی سفید ہوگی جو بہت عمر کو کھتا ہو پس اسی طرح بائن اور

ہذا و حرام وغیرہ الفاظ کناہیہ طلاق سے اولیٰ معنی حقیقی کا ارادہ کر کے بھرانے ایسے معنی کی طرف انتقال کیا جائے جو پہلے معنی کے لزوم میں اور وہ طلاق ہے اور انتقال کے لیے قرینہ بیان مشکلم کی نیت پس اس صورت میں عورت پر طلاق صفت بائنه کے ساتھ پڑے گی اور اب مجاز کی گنجائش نہیں رہی اس لیے کہ اس میں فقط لازم مراد ہو تاکہ لازم و لزوم دونوں مراد نہیں ہوتے پس یہ قول کہ تو بائن سے یا بعد اسے نترے اس قول کے نہوگا کہ کچھ کو طلاق سے جیسا کہ مجاز کی شان ہے واجب ایسا نہوگا تو طلاق جس میں بھی لازم نہ آئے گی۔

صاحب توضیح کا یہ قول نبی سے اس بات پر کہ کناہیہ میں لازم بالعرض مقصود ہوتا ہے اور لزوم بالذات اور جبکہ نزدیک کناہیہ میں معنی حقیقی کا مراد ہونا صرف جائز ہے تو ان کے ذہن کے مطابق صاحب توضیح کی تحقیقات درست نہیں اس لیے کہ اس صورت میں بائن وغیرہ کے معانی حقیقی کا قطعاً مقصود ہونا ضرور نہیں کیونکہ ارادے کا جواز اسکے وقوع کو مستلزم نہیں اسی وجہ سے بعض محققین نے کہا ہے کہ علماء بیان کی اس تفسیر کے مطابق الفاظ کناہیہ قرار نہیں پاسکتے کیونکہ ان میں لازم سے لزوم کی طرف انتقال نہیں ہوا جو دو معنی

التردد فی الکناہیہ لا یقام بہا العقوبات حتی لو اقرہ علی نفسه فی باب الریاء والسرقة لا یقام

علیہ الحد ما العبد کر اللفظ صریح ہے چونکہ معنی الفاظ کناہیہ میں تردد ہے اس لیے نزلے شرعی کسی کو چوری زمانہ میں اسی وقت ہی جائے گی کہ وہ صریح الفاظ میں اقرار کرے بطور کناہیہ کے اقرار کرنے سے نتر نہیں پاسکتا کیونکہ کلام اصل صریح ہے اور صراحت نہونے کا نام کناہیہ ہے اس لیے کناہیہ سے مقصود صاف طور پر سمجھ میں نہیں آتا بیان میں تصور رہتا ہے کیونکہ وہ نیت پر یا قرینے پر موقوف ہوتا ہے اور صریح میں نیت کی ضرورت ہے اور نہ قرینے کی کیونکہ وہ سوائے اپنے معنی کے کسی میں استعمال نہیں کیا جاتا اس لیے اس سے وہ چیز میں ثابت نہیں ہو سکتیں جو شہادت میں روایت کیا ہے اور ابن ابی شیبہ نے حضرت عمر سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ البتہ میں اگر موقوف کروں حدوں کو شہادت کے سبب تو بہتر ہے اس سے کہ قائم کروں میں ان کو شہادوں سے ایسا ہی نقل کیا ہے ہماذ اور عبد اللہ بن سعید اور عقبہ بن عامر سے اور یحییٰ نے حضرت علیؑ کے قول سے اخراج کیا اور دفع کو حدوں کو شہادوں کے سبب و لہذا المعنی لا یقام الحد علی الاخرس بالاشارة اور اسی لیے گونگا اگر اشارے

سے اپنے اور چوری وغیرہ کا اقرار کرے تو اس پر حد شرعی قائم نہیں کی جائے گی و لو قدت رجلاً بالزنا فقال الاخر صدقت لا یجب الحد علیہ لاحتمال التصلیق لمؤخرہ اور اگر کسی شخص نے دوسرے پر

زنا کی تحت لگائی اور اس دوسرے نے جواب دیا کہ تو نے سچ کہا تو اس قدر کہہ دینے سے اس دوسرے شخص پر  
 زنا کی حد واجب نہو گی کیونکہ احتمال ہے کہ کسی اور امر میں تصدیق کی ہے اسکی تصدیق نہیں کی اور۔

### فصل في المتقالات

في فصل تقابلات کے بیان میں اور

نعم بها الظاهر والنص والمفسر والمحكم مع ما بقابلها من الحذف والمشكل والجعل والمنشأ  
 جسکی تفصیل یوں ہے کہ جو کلام اپنے سے یا تو دوسرے معنی کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں جو دوسرے معنی کا احتمال  
 نہیں رکھتا وہ نص ہے اور جو رکھتا ہے تو اسکے دوسرے معنی بد دلالت رائے ہوگی یا نہیں اولیٰ و ظاہر ہے ان دونوں کو  
 حکم کہتے ہیں دوسرا دو حال سے خالی نہیں یا دونوں معنی بولہر سبجے جاتے ہیں یا نہیں اولیٰ اور ثانی ماؤل سے  
 ان دونوں کو تشابہ کہتے ہیں پس نص و ظاہر تو دونوں محکم کی نہیں ہیں اور محمل اور ماؤل تشابہ کی یہ تفسیر  
 ان طما کے نزدیک جو ما بعلمہ ناویلہ الا اللہ پر وقف لازم نہیں سمجھتے اور والتر اسخون فی العلمہ کو بھی  
 اس میں شریک جانتے ہیں جیسا کہ اکثر شافعیہ کی یہی رائے ہے اور جبکہ نزدیک مشہور وقف لازم ہے تو اسکے  
 نزدیک خدا کے سوا تشابہ کے معنی کوئی اور نہیں جانتا اور پھر اسکے قرآن میں نازل کرنے سے صرف خدا کا ہتھکن  
 مقصود ہے کہ ان امور پر بعض خدا کے فرمانے سے ایمان بھی لاتے ہیں یا نہیں پس اسکے نزدیک کل کلام آہی کی  
 بلکہ ہر ایک کلام کی یوں تفسیر ہوگی جو کلام کہ ظاہر المراد ہے اسکے معنی میں تاویل کی گنجائش ہے یا نہیں پس اگر  
 ہے تو اب ظہور مراد اگر محض لغا کا ہے تو اسکو ظاہر کہتے ہیں اور جو اسکے ساتھ اسکا سیاق بھی اس مراد کے  
 لیے ہے اور اس میں اس وجہ سے اور بھی ظہور ہو گیا ہے تو اسکو نص کہتے ہیں اور جس میں تاویل کی گنجائش  
 نہیں وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو نسخ کا احتمال ہے یا نہیں اگر ہے تو اسکو مفسر کہتے ہیں اور میں تو حکم تفسیر  
 علیہ السلام کی وفات کے بعد صحیح آیات احکام اور کل تصورات آیات متعلقہ توحید وغیرہ سب محکم ہیں ظاہر نص  
 سے اولے سے اور نص مفسر سے اولے سے اور مفسر حکم سے اولے سے ان چاروں اقسام کے مقابلے میں چار اور  
 قسمیں ہیں اور وہ غنی شکل محمل اور تشابہ کلامی ہیں فان ظاہر اسمد کل کلام ظہر المراد بہ للسامع  
 بنفس السامع من غیر قائل والنص سابق الکلام لاجلہ ومثاله فی قوله تعالیٰ احل الله البیع وحرمة  
 الربوا فالایذ سیقت لبیان النفر فی بین البیع والربوا رد الما ادعاه الکفار من الثوب  
 قالوا انما البیع مثل الربوا وقد علم حل البیع وحرمة الربوا بنفس السامع فصار ذلك رضائی



النفرة قد ظاهراً في حِلِّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرَّبِّوَاطَا ظاهراً ہر ایک اس کلام کا نام ہے کہ بے مال سنتے ہی سنتے وانے کو اس کلام کا مطلب معلوم ہو جائے نص اسکو کہتے ہیں جسکے واسطے وہ کلام لایا گیا ہو مثلاً قرآن میں جو آیا ہے کہ سلال کیا اللہ نے خرید و فروخت کو اور حرام کیا سو کو مقصود اس سے اظہار کر دینا تفرقہ کا ہو در بیان خرید و فروخت اور سود کے کیونکہ اس میں رو ہے کفار کا کہ وہ خرید و فروخت اور سود کو برابر جانتے تھے اور کہتے تھے کہ دونوں برابر ہیں لہذا بیان تفرقہ میں یہ آیت نص ہے اور خرید و فروخت کی علت بیان کرنے اور سود کی حرمت ثابت کرنے میں

ظاہر ہے کہ سامع کو سنتے ہی دونوں باتیں معلوم ہو جاتی ہیں۔ وکذلك قوله تعالى فانكحوا نساءكم من

النساء ممتنعاً وثلث وربع سيق الكلام لبیان العدد وقد علم الاطلاق والاحیازة بنفس

السباع فصار ذلك ظاهراً في حق الاطلاق بضافی بیان العدد اسی طرح اللہ تعالیٰ کے اس قول میں فانكحوا ما طاب لكم المنیاق کلام اور مقصود اصلی تعداد کا بتا دینا ہے کہ دو یا تین یا چار تک نکاح کر سکتے ہو لہذا تعداد کا ثابت ہونا اس آیت سے بطور نص کے ہے اور مطلق نکاح کا مباح اور جائز ہونا ظاہر ہے کہ

سنتے ہی بلا مال سامع اس میں کو سمجھ لیتا ہے وکذلك قوله تعالى اجتنبوا ما طاب لكم من النساء

ما لم تقسوهن او تقرضوهن فریضہ نص فی حکم من لم یسرها المصرو ظاہر فی استنباط

الزوج بالطلاق واثارة الامان لتکاح بدون ذکر المهر بصیح اسی طرح اشرا کا یہ قول کہ تم پر کتاب اس بات کا نہیں ہے کہ اپنی بیبیوں سے صحبت کیے بغیر ان کو طلاق دیدو یا ان کا مهر مقرر نہ کر دے نص ہے ایسی عورت کا حکم بتلانے میں میں کا مهر مقرر نہوا اور ظاہر ہے اس حکم میں کہ عاوند کو طلاق کا اختیار ہے اور اس طرف بھی اس آیت میں اشارہ ہے کہ بدون ذکر مهر کے نکاح صحیح ہو جاتا ہے وکذلك قوله عليه السلام

من طاك ذارحاً محرماً من عتیق علیه رض فی استحقاق العتیق للقربی ظاہر فی ثبوت الملك له اسی طرح یہ جو حدیث میں آیا ہے کہ شخص کسی قرابتی محرم کا مالک ہو گا وہ اسکی طرف سے نوراً آزاد ہو جائے گا نص ہے اس بات میں کہ جب رشتہ دار کا کوئی شخص مالک ہو تو آزاد کرے اور ظاہر ہے ثبوت ملک میں کیونکہ پہلے ملک حاصل ہوگی تو آزاد کرے گا و حکم الظاهر والنص وجوب العمل بصما عامین کا زواہر خاصین

مع احتمال ارادة الغير وذلك بمنزلة الهجاز مع المتیقن ظاہر اور نص کا حکم ہے کہ وہ عام ہوں خاص ہوں عمل کرنا ان پر واجب ہے مگر غیر کا احتمال باقی رہتا ہے جیسے ہر ایک حقیقت کے ساتھ مجاز کا احتمال لگا ہوا ہے پس اگر ظاہر اور نص کا لفظ عام ہوتا ہے تو اس میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور حقیقت ہوتی ہے

تو مجاز کا احتمال رکھتا ہے اور ان احتمالوں کو تاویل کہا کرتے ہیں تفصیل اسکی یہ ہوگا امام ابوحنیفہؒ مازیدی علیہ الرحمہ  
 دوسرے اعلیٰ درجے کے علمائے حنفیہ کے نزدیک ظاہر و نص کا حکم یہ ہے کہ جس معنی کے لیے وہ لفظ وضع ہوا ہے  
 اس پر عمل کرنا بظاہر واجب ہے نہ قطعی طور پر اور جو کچھ اللہ کی اُس سے مراد ہوا ہے اعتقاد رکھنا بھی واجب ہے  
 یہی مذہب مجتہدین اور بعض معتزلہ کا بھی ہے کہ کفری اور جصاصی اور قاضی ابو زید وغیرہ علمائے حنفیہ  
 عراق کا مذہب یہ ہے کہ ظاہر و نص پر علم و عمل قطعا واجب ہے عامرہ معتزلہ بھی اسی مذہب پر ہیں اور وہ  
 اس اختلاف کی یہ ہے کہ ہر ایک حقیقت میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے پس جس نے اس احتمال کا اعتبار کیا  
 اسکے نزدیک ظاہر و نص میں قطعیت ثابت نہیں اور جس نے اعتبار نہیں کیا اسکے نزدیک انکی قطعیت ثابت  
 ہے اور ترجیح اسی مذہب کو ہے کہ یہ احتمال کسی دلیل کے ساتھ پیدا نہیں ہوتا اس لیے اسکا اعتقاد بھی نہیں ہے

دو دن اپنے معنی میں قطعی الدلالة ہیں اور ان پر عمل کرنا واجب ہے، علی هذا فلنا اذا اشتري قربة

حتى عتق يكون هو معنفا ويكون الواكف له اسی وجہ سے علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے اپنے  
 رشتہ دار قریبی کو خریدنا تو وہ فوراً آزاد ہو جائے گا اور مشتری آزاد کرنے والا کہلائے گا اور دلا کا حق اسی کو پہنچتا  
 اور دلا بافتق اس مال کو کہتے ہیں کہ آزاد کیے ہوئے غلام کے مرنے کے بعد اگر میت کا کوئی وارث قرابت و ادنیٰ  
 تو اسکے آزاد کرنے والے کو وہ ترک نہ کرے اور نہ ہی اپنے کسی ذی رحم محرم کو خریدنا اور بسبب قرابت کے مالک  
 ہوتے ہی وہ آزاد ہو گیا تو اسکی دلا نہ ہو کہ پہنچے گا مثلاً زید نے اپنے کسی ذی رحم محرم کو خریدنا اور بسبب قرابت کے مالک  
 فریق یہ کہتا ہے کہ مالک کی ملک پر آزاد ہونے کا ثبوت دلا کا سبب ہے عام ہے اس سے کہ مالک نے  
 اپنے اختیار سے آزاد کیا ہو یا مجبوراً آزاد ہو جائے اور دوسرے فریق کا مذہب یہ ہے کہ آزاد کرنے کا  
 ثبوت اسکا سبب ہے دلیل اس کی پہلے مذہب پر ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا دلا اسکو ہے جو آزاد کرے اس  
 حدیث کو ائمہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے اور صحیح مذہب دل ہو اور دلیل اس پر ہے کہ آنحضرتؐ  
 نے فرمایا ہے من ملک ذارحم محرم منه عتق عبده یعنی جو شخص مالک ہو جائے اپنے ذی رحم محرم کا تو وہ اس پر  
 آزاد ہو جائے گا اس حدیث کو بہنی اور نسائی نے روایت کیا ہے پس جبکہ دلا کا سبب مالک کی ملک پر آزاد  
 ہونے کا ثبوت ہے تو اس شخص کو بھی دلا پہنچے گی جس کا غلام قریب کا رشتہ دار ہونے کی وجہ سے آزاد ہو  
 دانا بظہر تفاوت بینہما عند المتابله یعنی ان دونوں قسموں میں تفاوت قطعیت اور قطعیت  
 کی وجہ سے نہیں بلکہ تعارض اور مقابلے کے وقت تفاوت معلوم ہوتا ہے ایسی صورت میں جو زیادہ ظاہر

اور قوی ہوتا ہے اسپر عمل کیا جاتا ہے اور ادنیٰ کو متروک کر دیا جاتا ہے لیکن جس وقت ظاہر اور نص کے درمیان

تعارض واقع ہو تو نص پر عمل کیا جائے گا و لہذا الوفا لہا لطلق نفسك ففالت انت نفسی بقہ

الطلاق رجعی لان هذا نص فی الطلاق ظاہر فی البینونہ فی ترجیح العمل بالنص مثلاً کسی شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے لے عورت نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو طلاق بائن دی تو طلاق حرمی ہی واقع ہوگی عورت کا قول نص ہے طلاق میں کیونکہ یہاں کلام اسکا طلاق کے لیے ہے جو مرد نے اسکو نفویض کی تھی اور وہ طلاق صریح ہے اور باعتبار ظاہر لفظ کے بائن ہونے میں ظاہر ہوگی نص کو ظاہر پر غلبہ ہوگا اس لیے کہ عورت نے صفت طلاق میں مرد کی مخالفت کی یعنی طلاق بائن اختیار کی پس یہ صفت معتبر نہوگی اور مطلق طلاق باقی رہے گی اور در صورت طلاق کے ایک طلاق حرمی ہوگی

و کذا لک قولہ علیہ السلام لاهل عرینہ اشربوا من ابوالہا والبا نہا نص فی بیان سبب

اشفاء و ظاہر فی اجازۃ شرب البول اسی طرح آنحضرت کا اہل عرینہ کو یہ فرمانا کہ وہ اونٹوں کا پیشاب اور دودھ پیو میں نص ہے سبب شفاء کے بتلانے میں اور پیشاب کے پینے کی اجازت میں ظاہر ہے بخاری اور مسلم نے روایت کی ہے کہ ایک قوم اہل عرینہ سے مدینے میں حضرت کے پاس آئی انکو استسقا ہوا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ باہر نکلیں اور صدقے کے اونٹوں کا موت اور دودھ پیو میں دھو لہ

علیہ السلام استنزهوا من البول فان عامنہ عذاب القبر منہ نص فی وجوب الاحتراز

عن البول فی ترجیح النص علی الظاہر فلا یجوز شرب البول اصلاً اور حکم نے ابو ہریرہ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا ہے کہ بچو تم پیشاب سے اس سبب کہ اکثر عذاب قبر کا اس سے ہوا کرتا ہے یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نص ہے اس بات میں کہ پیشاب سے احتراز واجب ہے پس امام ابو حنیفہ نے نص کو ظاہر پر ترجیح دی ہے اور ظاہر کو نص کے نسخ بجا ہے ان کے نزدیک کسی جانور کا موت کسی حال میں حلال نہیں اور امام محمد کے نزدیک پیشاب ان جانوروں کا جن کا گوشت کھایا جاتا ہے پاکہ اور ابو یوسف کے نزدیک دوا کے واسطے حلال ہے بشرطیکہ دوا پاک ہو جو دوا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوا میں بھی موت ان جانوروں کا جو حلال ہیں جائز نہیں د

قولہ علیہ السلام ما سقت السماء فغیب العشر اور جناب سرور کائنات نے فرمایا کہ جسکو تر کرے

آسمان تو اس میں دسواں حصہ ہے اور بخاری نے یوں روایت کی اور فیما سقت السماء والعبون او

کان عشر یا العشر یعنی جسکو تر کرے آسمان یا چشمہ یا زمین تر و تازہ ہو تو اس میں دسواں حصہ ہے۔ نص ہے

بیان العشر یعنی یہ حدیث عشر یعنی دسواں حصہ کے بیان میں نص ہے کہ قوله عليه السلام ليس

في الخضر و اذ صدفة ما دل في نفي العشر لان الصدفة تغفل وجوها فبترجى الاول على الثاني

اور آنحضرت کا یہ فرمانا کہ سبز لون میں صدقہ نہیں ہے جیسا کہ جامع ترمذی میں معاذ سے روایت کیا ہے

نفي عشر من ما دل سے اسلئے کہ صدقہ میں کئی احتمال ہیں چنانچہ صدقہ زکوٰۃ اور عشر کا احتمال رکھتا ہے اور

زکوٰۃ موقوف ہو نہیں سکتی کیونکہ جب اسکی قیمت نصاب کو پہنچ جائے تو واجب ہوتی ہے پس عشر متعین رہا

جس کے لیے آنحضرت کا وہ قول ہے کہ جسکو تر کرے آسمان تو اس میں دسواں حصہ ہے کیونکہ یہ نص ہے اس

بات میں کہ جو چیز زمین سے آگے باقی رہے یا نہ رہے اس میں دسواں حصہ ہے چونکہ معاذ کی روایت میں عشر اور زکوٰۃ

بلکہ صدقہ قطعاً کا بھی احتمال ہے اور اس سے عشر بطریق تاویل کے مراد ہوتا ہے اور تاویل قطعی نہیں اور نص

قطعی سے اسلئے امام اعظم نے نص کو ما دل پر ترجیح دے کر یہ اختیار کیا کہ اگر زمین تر و تازہ ہے تو زمین سے نکلنے

والی چیزوں میں جسکو جاری پانی ایسٹھ نے سینچا ہو برابر ہے کہ برس بھر باقی رہے جیسے گھون جو ادھر چھو اور غیر

یا نہ ہو جیسے ساگ پات اور کم ہو یا زیادہ دسواں حصہ لازم ہے صاحبین اور امام شافعی کے نزدیک ساگ

پات وغیرہ میں ایچیزیں کہ برس بھر نہیں رہتیں ان میں دسواں حصہ نہیں انکی دلیل وہی حدیث ہے جو معاذ سے

ترمذی نے روایت کی ہے حالانکہ خود اس نے کدیاسے کہ اسکی سناد صحیح نہیں ہے اور آنحضرت علی شریعہ وسلم سے

کچھ اس باب میں صحیح نہیں ہوتا اگرچہ حاکم نے یہ مضمون روایت کیا ہے اور اسکی تصحیح کی ہے اور اس نے تطلی کی ہے

کیونکہ اس میں اسکی اسٹی بن بھی مترک ہے اور اسکی دغیرہ نے اسکو ترک کیا ہے۔ واما المصنف فهو

ما ظهر المراد من اللفظ بيان من قبل المتكلم بحيث لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص

مثالہ فی قولہ تعالیٰ فجاء المثلک کلام جمعون فاسم المثلک ظاہر فی العموم الا ان

احتمال التخصيص قائم فاسند باب التخصيص بقوله کلام جمعون ثم یبقی احتمال التفرقة فی السجود

فاسند باب التاویل بقوله جمعون مفسر اسے کہتے ہیں کہ خود حکم اسے کلام کی تشریح اور تفسیر

کردے تاکہ اس میں احتمال تاویل اور تخصیص کا نہ رہے جیسے کہ اللہ نے فرمایا ہے کہ سجدہ کیا تمام فرشتوں نے

اکٹھے ہو کر لفظ طاعت عموم میں ظاہر ہے مگر تخصیص کا احتمال باقی ہے جب کلمہ کہا تو یہ بات بھی جاتی رہی پھر

سجدہ کرنے میں تفرقے کا احتمال باقی رہا جب جمعوں کہا تو تاویل کو بھی گنجائش نہ رہی کیونکہ جمعوں

اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سب سے بالا اجتماع بحدہ کیا۔ و فی الشرعیات اذا قال تزوجت فلانہ  
 شہرا بلکہ اذقولہ تزوجت ظاہر فی النکاح الا ان احتمل المنعہ فائم بقولہ شہرا فسر المراد بہ فلان  
 ہذا منعہ ولین بکلام مسائل شرعیہ میں مفسر کی مثال ایسے ہے کہ کسی شخص نے کہا کہ نکاح کیا میں نے فلان عورت  
 سے ایک مہینے تک بیوض اس قدر ہر کے اس میں نکاح کیا میں نے نکاح کے بیان میں ظاہر ہو کر متوجہ کا خیال  
 باقی ہے جب کہا کہ ایک مہینہ تک تو مکمل نے اپنی مراد کی تفسیر کر دی اور معلوم ہو گیا کہ مراد متوجہ نکاح نہیں  
 اور جبکہ فصل اور مفسر میں تعارض ہوگا تو مفسر پر عمل کیا جائے گا چنانچہ مصنف کہتے ہیں۔ و لوقال فلان  
 علایف من ثمن العبد او من ثمن المتاع نص فی لزوم الکلف الا ان احتمل لنفسه بابق بقولہ  
 من ثمن العبد او من ثمن المتاع بین المراد فیہ فی ترجمہ المفسر علی النص حتی لا یلزم المال الا عند  
 قبض العبد او المتاع اور اگر کہا کہ فلان شخص کے میرے ذمے ہزار روپے ہیں قیمت غلام یا قیمت اسباب  
 کے تو تکلم کا یہ کنا کہ میرے ذمے ہزار روپے ہیں نص سے ہزار روپے کے ثبوت میں اگر تفسیر کا احتمال باقی ہے  
 جب کہا کہ قیمت غلام یا قیمت اسباب کی بابت تو یہ قول مفسر ہو گیا لہذا اس وقت ہزار روپے دینے آدینے کہ غلام یا  
 اسباب پر قبضہ ہو جائے۔ و قولہ فلان علی الف ظاہر فی الاقرار نص فی نقد البلد فاذا قال من  
 نقد بلد کذا یتوہج المفسر علی نص فلا یلزم نقدا بل بل نقد بلکہ اور اگر کہا کہ میرے ذمے فلان شخص  
 کے ہزار روپے ہیں اس کلام میں ہزار کا اقرار ظاہر ہے اور نقد بلد میں نص ہے کیونکہ بیع کے نام گول مول  
 رکھے جاتے ہیں تو اس سے وہ سمجھے جاتے ہیں جو شہر میں چلتے ہیں پھر جب تکلم نے تفسیر کر دی در اس قدر بڑھا دیا  
 کہ فلان شہر کے مکان میں ہے تو اسی شہر کے روپے واجب ہونگے کیونکہ بعض شہروں میں بہت سے چلتے ہیں اس لیے  
 تفسیر کی ضرورت پڑی یہ دونوں مثالیں نص کے تعارض کی مفسر کے ساتھ ہیں و علی ہذا نظائرہ  
 اس قسم کے نظائر اور مسائل بہت ہیں چنانچہ ترمذی نے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
 متافضہ کے حق میں فرمایا ہے تدعی الصلوۃ ایام اقراھا اللی کانت حیض فیہا ثم تغتسل وتتوضأ  
 کل صلوۃ وضوم و تقلی یعنی چھوڑ دے نماز کو اپنے حیض کے دنوں میں جنہیں حائض ہوتی تھی جب  
 وہ دن گزر جائیں تو پھر نہائے اور وضو کرے نزدیک ہر نماز کے اور روزے رکھے اور نماز پڑھے  
 اور دوسری روانہوں میں بجائے کل صلوۃ۔ و تکلم صلوۃ چنانچہ شرح مختصر الطحاوی میں مذکور ہے  
 کہ امام ابوحنیفہ نے ہشام بن عروہ سے اس نے اپنے اپنے اس نے بی بی عائشہ سے روایت کی ہے کہ

حضرت سرور عالم نے ناظر نیت ابن جبرین کو فرمایا فوضی وقت کل صلوة یعنی وضو کر ہر نماز کے وقت پہلی حدیث نص سے اس بات میں کہ ہر نماز کے لیے تازہ وضو پائے گا ہو یا قضاء ہو فرض ہو یا نفل لیکن اس میں تاویل کا احتمال ہے کہ شاید یہاں لام وقت کا فائدہ و ساتھ با وقت کا لفظ محذوف ہو اور یہ بھی ایک قسم مجاز کی ہے کہ مضائقہ کو حذف کر دیتے ہیں پس اس تقدیر پر ایک بار وضو کفایت کرے گا اور مستحاضہ اس ایک وضو سے اس وقت میں فرض و نفل پڑھے گی تو ادا ہو گا اور دوسری حدیث مفسر سے اس میں تاویل کا احتمال نہیں کیونکہ وقت کا لفظ صریحاً موجود ہے پس جیکر ان دونوں روایاتوں میں تعارض واقع ہو تو مفسر کی طرف رجوع کیا گیا اور ہر وقت میں ایک بار وضو کر لینا ایک بار کی نماز کو کافی ہے اسی دلیل کی بنا پر امام صاحب اور محدث اور زفر اور ابوالیوسف کا یہی مذہب ہے کہ جب نماز فرض کا وقت آئے تو مستحاضہ وضو کرے اور امام شافعی نے پہلی حدیث پر عمل کر کے حکم دیا ہے کہ مستحاضہ ہر نماز فرض کے لیے وضو کرے اور نفلوں کو فرض کی حیثیت میں

پڑھے۔ واما المحکم فهو ما ازاد قوۃ علی التفسیر حیث لا یجوز خلافہ مثالیہ فی الكتاب بن

اللہ یکل شیء علیہم وان اللہ لا یعلم الناس شیئاً محکم وہ ہے جو قوت میں غم سے زیادہ ہے کہ اس کے خلاف کسی طرح نہیں ہو سکتا مثلاً قرآن میں ہے کہ بیشک اشتر کہہ رہے کا علم ہے اور بیشک اشتر کسی شخص پر کچھ ظلم نہیں کرتا۔ یہ دونوں آیتیں اپنے مضمون میں محکم میں کس طرح کی تفسیر و تبدیلان میں روا

نہیں و فی الحکمیات ما قلنا فی الاقرار اور نفلان علی الت من من هذا العبد فان هذا اللفظ

صلو فی لزومہ بدلا عند علی هذا نظامہ احکام شرعیہ میں محکم کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے اپنے ذمے اقرار ان الفاظ سے کیا کہ فلان کے بھیر بزار روپے ہیں غلام کی قیمت کے یکلام ابن القاسم غلام کے بدلے ہزار روپوں کے ثبوت میں محکم ہے اور مثالیں بھی اس قسم کی ہیں۔ وحکم المصنوع والمحمک لزوم

العمل بہما لا محالہ مفسر اور محکم کا حکم یہ ہے کہ ان پر عمل کرنا یقیناً واجب ہے ان میں کسی بات کا احتمال نہیں ہے تاویل کا یہ تخصیص کا البتہ مفسرین نسخ کا احتمال سے گروہ نبی علیہ السلام کے زمانے تک تھا انکی

یونہی کے بعد باقی نہ رہا اس لیے اسکے قطعی طور پر واجب العمل ہونے میں کوئی کلام نہیں اور محکم میں نسخ کا احتمال شروع ہی سے نہیں ہوتا اس لیے اس سے یقین کا فائدہ تمام قطعیات سے بڑھ کر ہوتا ہے اسکا خلاف کسی طرح جائز نہیں جب ان دونوں میں تعارض ہو گا تو محکم پر عمل کیا جائیگا لیکن یہ تعارض صرف نفی و اثبات کا ہوتا ہے

حقیقتہ تعارض نہیں کیونکہ ضیق تعارض تو یہ ہے کہ دونوں مجتہدوں میں ایسا تضاد ہو کہ ایک دوسرے سے

کم دیش نویمان ایسا نہیں مثال مفسر کے تعارض کی محکم کے ساتھ اشرف فرامایہ کا شہد ذاد و دخی عذیل  
 میٹ کر یعنی اپنے میں سے دو صاحبان عدل کو گواہ کرنا اور دوسری جگہ فرامایہ ولا تکتولوا اللہم شہادۃ ابدان  
 بیٹے ان لوگوں کی گواہی کبھی قبول مت کرو (خبر حد تذف بڑی ہوتی ہے) ان دونوں تو لون میں تعارض ہوا ہے  
 کہ آیت اول مفسر ہے اور وہ بات چاہتی ہے کہ خبر تمت زنا کی حد بڑی ہو انکی گواہی تو بہ کر لینے کے بعد  
 مقبول ہے کیونکہ تو بہ کر لینے سے وہ عادل بن جاتے ہیں اور دوسری آیت مگر ہے وہ یہ چاہتی ہے کہ انکی گواہی  
 قبول نہ کی جائے کیونکہ اس میں صرٹھا تا بعد موجود ہے پس جیکہ وہ دونوں میں تعارض واقع ہو تو محکم پر عمل  
 کیا جائے گا اسی لیے امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ خبر حد تذف بڑی ہو اگرچہ تو بہ کر لیسے گواہی قبول  
 نہیں اور امام شافعی کے نزدیک بعد تو بہ مقبول ہے۔ قدر ہذا الا ربعا اربعہ اخری متعابہا

فضل الظاهر الحنفی و ضد الضال المشکل و ضد المنسر الجمل و ضد المحکم المتشابہ  
 ان چاروں اقسام کے مقابلے میں چار اور قسم ہیں بطبع ان میں درجہ بدرجہ ظہور مراد کو ترقی تھی ان میں درجہ  
 بدرجہ مراد میں خفا اور پوشیدگی کو ترقی ہے کیونکہ جس کلام کے معنی میں پوشیدگی ہے یا تو وہ کس لیے ماضی سے  
 ہے کہ جو لفظ کے علاوہ ہے یا مضی القاب میں خفا ہے اول کو ضمنی کہتے ہیں اور دوسرا جس کے الفاظ میں  
 اشکال ہے یا تو ایسا اشکال ہے کہ تامل کرنے اور قرآن میں غور کرنے سے دور ہو سکتا ہے یا نہیں اول کو محض  
 کہتے ہیں اور دوسرا جس کا اشکال قرآن میں غور کرنے سے دور نہیں ہوتا اور حال سے خالی نہیں اس کے اشکال  
 دور کو کسوں میں حکم کی جانب سے انکشاف کی امید ہے یا نہیں اگر ہے تو اسکو مجمل کہتے ہیں اور نہیں تو اسکو تشابہ  
 کہتے ہیں یہاں سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ظاہر کے مقابلے میں ضمنی اور نص کے مقابلے میں محض اور مفسر میں اور حکم  
 کے تشابہ سے پسین حصر حکم میں نہایت درجہ کا ظہور ہے متشابہ میں نہایت درجہ کا خفا ہے یہ بات بھی خیال  
 میں رکھنا چاہیے کہ جو کہ حکم اور تشابہ باہم متعلق ہیں یہاں تک کہ جو آیت حکم ہو اسکو متشابہ نہیں کہہ سکتے اور جو تشابہ  
 ہے اسپر حکم کا اطلاق نہیں ہو سکتا یہ سب اس تقدیر پر ہے کہ حکم اور تشابہ سے ظہور و خفا مراد لیا جائے ورنہ  
 جب حکم ہونے سے مراد مضبوطی و نقصان و اختلاف قبول نہ کرنا مراد لیا جائیگا تو تمام آیات قرآن کو حکم کہا جائیگا کہ  
 فرما ہر کتابا حکمت آیاتہ اور اس طرح جب تشابہ کے سنے مدق اور ہماز میں ایک دوسرے کا شبہ ہوتا  
 قرار دیا جائے گا تو تمام آیات کو تشابہ کہیں گے میسا لاشرف فرامایہ کتابا متشابہا فالحنفین ما حنفی

المراد بہ تعارض لا من حیث الصیغۃ مثالہ فی قولہ تعالیٰ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْتُلُوْا

اَيْدِيَهُمَا فَانْظُرْ فِي حَقِّ الشَّارِقِ حَقِّ فِي حَقِّ الطَّرَادِ وَالنَّبَاشِ حَقِّ دُوَسْمِ جَسِّ كِي مَرَادِ بُوَجْرِ  
 كِسِي عَارِضِ كِي مَعْنِي هُوَ مَكْرُ صِنِّي كِي اَعْتِبَارِ سَعْتَانِ هُوَ شَلَا الشَّرْفِ اَلْمَلِي كِي جُو كُوْنِي چُو رَمُو هُو يَ عَوْرَتِ تُو اَسْ كِي  
 اِتْحَا كَا شِ اَلْوَالِي اَيْتِ بَرَا يَكِ چُو رَكِي اِتْحَا كَا شِنِي مِي نِ ظَا هِر سِي مَكْرُ اَيْكِي اَدْر كَفْنِ چُو رَكِي بَابِ مِي نِ حَقْنِي هُو كِي نُو كَرَانِ  
 وَاوْنِ كِي اَدْر چُو رَكِي مَوْقِعِ اسْتِمَالِ جِدَا جِدَا مِي نِ اسَلِي شَبِ اَدْر مَوْقِعِ هُو كِي اِي كِي يُو چُو رِي مِي نِ دَاخِلِ مِي نِ يَ اَنْمِي نِ جَبِ مِي نِ مَلِ  
 كِيَا تُو مَسْلُومِ هُو اَكِي اَيْكِي كَا چُو رَكِي نَامِ سَعِ طَعْدِ نَامِ اسَلِي مَقْرُ رُو اَسِي كِي چُو رَسِي كِي قَدْرِ بُرْ حَا هُو اَسِي كِي بُو نَكِ چُو رِي  
 اَسْكُو كَتِي مِي نِ كِي عَاقِلِ وَا بَالِغِ شَخْصِ كِي كَا اَلِ چُو مَحْفُوظِ بَكْرِ مِي نِ اِنْمِي اِنِ كِي تَمْتِ مِي نِ هُو بُو شِيدِ هُو لِي اَدْر اُچْكَا  
 اَيْسِي مَالِ كِي چُو رِي كَرَا سِي جُو هُو شِيَارِ وَا بِي دَارِ كِي پَاسِ هُو تَا سِي اَدْر اَسْكِي حِفَاظَتِ كَا قَصْدِ هُو اَكِي مَكْرُ مِي سْكُو اِي  
 تَدْبِيْرِ سَعِ حُو كَا وَا سِي اَدْر تَا سِي اسَلِي اَيْكِي كَا كَامِ چُو رَسِي بُرْ حَا هُو اَسِي اَدْر كَفْنِ چُو رِي مِي نِ نَسْبَتِ چُو رَسِي  
 نَقْصَانِ سِي كِي بُو نَكِ وَا اَيْسِي كِي پَاسِ سِي چُرَا تَا سِي جُو كِسِي طَرَحِ حِفَاظَتِ كِي قَابِلِ نَسِي نِ جَادَاتِ مِي نِ دَاخِلِ سِي  
 اسَلِي اِمَامِ اَلْوَضِيْفَةِ نِي اَيْكِي كِي وَا سَلِي اِتْحَا كَا شِنِي كَا حَكْمِ وَا يَسِي اَدْر كَفْنِ چُو رَكِي لِي نَسِي نِ وَا اِنِ اَكْرِ قَبْرِ  
 بِي مَحْفُوظِ وَا مَعْقَلِ هُو تُو كَفْنِ چُو رَكَا اِتْحَا كَا اِنَا جَانِي كَا اَدْر حَقِّ يِي سِي كِي اَسْ صَوْرَتِ مِي نِ بِي نَسِي نِ كَا اِنَا جَانِي  
 اِمَامِ اَلْوَضِيْفَةِ اَدْر اِمَامِ مُحَمَّدِ كَا بِي نِي سِي اِمَامِ اَلْوَضِيْفَةِ اَدْر شَانِي كِي زُرْدِي كِ كَفْنِ چُو رِي بِي بِي قَطْعِ سِي كِي نَكِ  
 حَضْرَتِ سَلِي شَرَطِيْهِ وَا سَلِمِ نِي فَرَا يَسِي كِي جُو شَخْصِ كَفْنِ چُرَا نِي كَا تُو بِي اَسْكُو كَا مِي نِ كِي اَسْكُو بِي تِي نِي رُو اَيْتِ كِيَا  
 سِي اَدْر اِبْنِ اَلنَّذْرِ نِي كَمَا سِي كِي اِبْنِ زُهَيْرِ سِي مَرُو يِ سِي كِي وَا كَفْنِ چُو رَكَا اِتْحَا كَا شِنِي سِي جَوَابِ يِي سِي كِي  
 بِي تِي نِي اَسْ عَدِيْثِ كِي تَضْيِيْفِ بِي كِي سِي اَدْر اِبْنِ هَامِ نِي كَمَا سِي كِي يِي عَدِيْثِ مَنَكْرِ سِي اَدْر اِبْنِ زُهَيْرِ كَا اَخْرِ  
 بِنَا رِي نِي تَارِيْخِ مِي نِ رُو اَيْتِ كِيَا سِي اَدْر سَبِيْبِ سَمِيْلِ بِنِ ذُو كَا نِ كَتِي كِي اَسْكِي تَضْيِيْفِ كِي سِي عَطَا نِي كَمَا سِي  
 كِي اَسْكُو جُو اِنَا جَانِي مِي نِ اِمَامِ اَلْوَضِيْفَةِ كِي وَا بِي لِ حَضْرَتِ كَا يِي قَوْلِ بِي رُو اَقْطَعِ عَلِي اَلْمُخْتَفِي مِي نِ كَفْنِ چُو رِي قَطْعِ  
 نَسِي نِ اَسْكُو صَا حِيْبِ هَا يِي نِي رُو اَيْتِ كِيَا سِي اَدْر يِي عَدِيْثِ مَرُو نَا نَسِي نِ بَا نِي كِي يِي كِي اِبْنِ اَبِي خَبِيْبِ نِي اِبْنِ  
 عِيَا سِ سِي رُو اَيْتِ كِي سِي كَفْنِ چُو رِي قَطْعِ نَسِي نِ اَدْر اَسِي نِي زُهَيْرِي سِي رُو اَيْتِ كِي سِي كَرُو اِنِ نِي  
 بِي تِ سِي صَحَابِ كِي سَانِي كَفْنِ چُو رُو نِ كُو بُو اِيَا اَدْر كَالِ دِيَا اِتْحَا نَسِي نِ كُو اِيَا عَبْدِ اَلرَزَاقِ نِي مَرِي بِي يِيَا  
 اِي رُو اَيْتِ كِي سِي اَدْر صَنَفِ اِبْنِ اَبِي شَيْبِ كِي اِي كِي رُو اَيْتِ مِي نِ سِي كَرُو اِنِ نِي جَبِ نِي وَقْتِ كِي صَا يَا اَدْر قَبْرِ  
 سِي كَفْنِ چُو رَكِي بَابِ مِي نِ مَشُوْرِهِ كِيَا تُو سَبِ كِي دَا سِي اِنْمَاتِ يِي قَرَارِ يَانِي كِي اَسْكُو بُو اَكْرِ تَشْيِيْرِ كَرَا پَاسِ  
 وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى اِنَّ اَيُّهَا وَالزَّانِي فَاجِلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدًا ظَاهِرًا حَقِّ اَللَّهِ



خفی فی حق اللوطی اسی طرح اللہ کا یہ قول کہ زنا کار مرد اور زنا کار عورت کے تئیں تو کوڑے مارو زنا کار  
 کے حق میں ظاہر ہے مگر لوٹے باز کے حق میں خفی ہے پس اگر کوئی انعام کرے تو وہ نہ ہوگی امام شافعی کے  
 نزدیک؛ سکو خذ زنا لگے گی امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اسکو زنا نہیں کہتے ان سلطان کو اختیار ہو کہ قہراً  
 لوطی کو جلادے یا دیوار اسپر گرا دے یا ذبح کر کے کسی مکان بند سے گرایا جائے اور ابر سے پتھر پھینکے جائیں اور  
 یہ سب باتیں صحابہ سے مروی ہیں تو معلوم ہوا کہ انکے نزدیک بھی یہ زنا نہیں ورنہ ہمیں اختلاف نہ کرتے جلتا نا  
 حضرت علی سے مروی ہے اسکو بہتی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے مکان بند سے گرانانا ابن عباس  
 سے مصنف ابن ابی شیبہ میں اور بہتی میں مروی ہے اور ابن زبیر سے مروی ہے کہ لوٹے باز کو ایک مکان  
 تخت بیدار میں بند کریں تاکہ اسکی پوسے مر جائے اور ترمذی کی ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ نے  
 فاعل و مفعول کے قتل کرنے کا حکم دیا ہر دو لو خلف لایا کل فاکھذ کان ظاہراً فیما یستلکھہ بنخفیان فی حق  
 العنب و السمات اور اگر یہ قسم کھائی کہ فاکھذ لینی وہ چیز جو بطور نفل اور خوش طبعی کے کھانے کے ملاو د کھائی  
 جائے نہیں کھاؤں گا تو یہ قسم سبہ بات میں ظاہر ہوگی انگور اور انار میں خفی ہوگی کیونکہ انگور اور انار میں غنایت  
 پائی جاتی ہے و حکم المنفی وجوباً لطلبہ بنزول عند الخفاء خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں تفتیش کرنی چاہیے  
 تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ مراد جماعت میں پوشیدہ ہے اس کی کیا وجہ ہے یا جو کچھ لفظ ظاہر سے سمجھا جاتا ہے اس سے اس میں  
 زیادتی ملحوظ ہے یا نقصان پس اس طرح خفا زائل ہو کر مراد ظاہر ہو جاتی ہے پھر اس پر عمل ممکن ہو جاتا ہے کیونکہ اس  
 چیز پر عمل لازم ہے جو نصوص سے ممکن ہوئی ہو و اما مشکلی ضوما از داد خفا اعل المنفی کانہ بعد ما  
 خفی علی السامع حقیقتہ دخل فی شکالہ و انتہا لرحمی لایئل المراد الا بالطلب ثور بالمتامل  
 حتی یخیز عن امثالہ مشکل وہ ہے جس میں خفی سے زیادہ خفا اور پوشیدگی ہوئی اسکی حقیقت سننے والے  
 پر پہلے ہی سے پوشیدہ تھی پھر وہ اپنے اشکال و امثال میں داخل ہو گیا مطلب اس کا اس وقت حاصل ہوگا کہ  
 طلب کرنے کے بعد تامل کیا جائے تاکہ وہ اپنے امثال سے تمیز اور علیہ ہو جائے بخلاف خفی کے کہ اس میں  
 طلب کافی ہے صرف اسی قدر سے اسکا خفا اٹھ جاتا ہے کیونکہ اس میں پوشیدگی کم ہے اور شکل میں زیادہ ہے  
 ایسے اس میں تامل بھی درکار ہے مشکل کا حکم یہ ہے کہ بجز دُاسکے سنتے ہی اس بات کا اعتقاد کرے کہ جو کچھ  
 شایع کی اس سے مراد ہے وہ حق ہے پھر اس بات کی تفتیش کی طرف متوجہ ہو کہ وہ لفظ کس سننے کے لیے  
 استعمال کیا جاتا ہے پھر اسکے بیان و سابق پر تامل کرے کہ انہر لجاظ کرنے سے کون سے معنی یہاں ٹھیک

ہو سکتے ہیں یہاں تک کہ مرد ظاہر ہو جائے اور خفی میں صرف ایک تفتیش کرنا کافی ہے جیسے اس آیت میں **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ إِذَا كنتم سُكَرًا** اور کبھی جس طرح کے معنی میں تو یہ بات مشتبہ ہو گئی کہ یہاں خاص کس معنی میں ہے پہلے اگر جہان سے کے معنی میں ہو گا تو مراد یہ ہوگی کہ تمہاری طور میں تمہاری کھیتی میں تو اپنی کھیتی میں جاؤ جہاں سے جاؤ خواہ مقعد کی راہ سے اُن سے صحبت کرو یا فرج کی راہ سے اس صورت میں عورت سے لواطت حلال ہوگی اور اگر جطر سے کے معنی میں ہو گا تو مقصود یہ ہو گا کہ تم اپنی کھیتی میں جطر جاؤ جو اپنے خواہ کھڑے ہو کر خواہ بیٹھ کر خواہ لیٹ کر صحبت کرو اس صورت میں صحبت کرنے کا محل صرف فرج ہی قرار پائے گی جبکہ بچے لفظ عورت یعنی کھیتی میں شامل کیا تو ثابت ہوا کہ یہاں کھیلے معنی مقصود ہیں کیونکہ مقعد اولاد کے لیے کھیتی نہیں بلکہ گوہ کا مقام ہے فرج البتہ اولاد کے لیے کھیتی ہے کبھی لفظ میں اسکا استعمال استدارہ بربیع کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے اس آیت میں **وَبُكَاتٌ عَلَيْهِنَّ** یا **بَيْنَا تَيْنِ نَفْسِيَّةٌ وَآثَابٌ كَامِتٌ قَوَارِيرٌ أَقْوَابٌ مِّنْ مِّنْ فِئْتِي** یعنی اُن کے سامنے لیے پھر جس کے چاندی کے برتن اور ساغر و شیشے کے ہونگے اور وہ قیشہ چاندی کا اس آیت میں اسکا استعمال ہے کہ قادر وہ چاندی کا نہیں ہوتا بلکہ شیشے کا ہوتا ہے ہے تفتیش کی تو قادر سے کے واسطے دو صفتیں پائیں ایک اچھتی اور وہ یہ کہ شفاف ہو دوسری بڑی وہ یہ کہ میلا ہو اور چاندی میں بھی ہونے دو صفتیں پائیں ایک اچھتی وہ یہ کہ سفید ہوتی ہے دوسری بڑی وہ یہ کہ سیل ہوتی ہے بندہ کے ہوتے شامل کیا تو معلوم ہوا کہ مراد یہ ہے کہ جنت کے برتنوں میں صفائی ساگر

بلورین کی ہوگی اور اجلا پین چاندی کا سا۔ و نظيره في الاحكام حلف لا ياتكم فانه ظاهر في الحلف

والد بس فانما هو مشكل في اللحم والبيض والخبز حتى يطلب في معنى الايتام قد يتامل ان ذلك المعنى هل يوجد في اللحم والبيض والخبز ام لا نظير اسکی احکام شرعیہ میں یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ شوربے کے ہمراہ روٹی نہیں کھائے گا یہ کلام سرکہ اور شیر و انگور میں ظاہر ہے اگر سرکہ یا شیر و انگور سے روٹی کھائے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی گوشت اور انڈے اور پیر میں شکل ہر پہلے ایتام کے معنی سمجھیں گے یعنی دو شے جو مستقل طور پر عادتاً نہ کھائی جائے بلکہ روٹی کے ہمراہ چھوٹا کھائی جائے ایتام کے معنی سمجھ کر پھر تامل کریں گے کہ یہ معنی گوشت اور انڈے اور پیر میں پائے جاتے ہیں یا نہیں تو معلوم ہوا کہ نہیں پائے جاتے چنانچہ امام اعظم کا یہی مذہب ہے کہ ایتام کی قسم سے وہ مراد ہو گا جس میں روٹی ترکی جلائے آئین چھنا ہو گوشت اور انڈے اور پیر داخل نہیں مگر میں سے کہ ابن ابی باری نے کہا کہ ایتام وہ چیز ہے

جو روٹی کو خوش مزہ کرے اور لذت بڑھاوے عام ہے کہ شوربے دار ہو یا غیر شوربے دار اور رنگین ہونا شوربے کے ساتھ مخصوص ہے کہ جس میں روٹی ڈوب کر رنگین ہو جائے پس موافق قول بن انباری کے اگر کھنا ہو گوشت کھا جائے گا تب بھی قسم ٹوٹ جائے گی ہر اے میں ہے کہ امام محمد نے کہا ہے کہ جو چیز اکثر روٹی کے ساتھ کھائی جاوے وہ ادام ہے اور یہ بھی ایک روایت امام ابو یوسف سے ہے کہ ادام مشتق ہے مداد سے جو موافقت کے معنی میں ہے اور جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جائے وہ روٹی کے موافق ہے جیسے گوشت اور انڈے کا ناگینہ وغیرہ امام کی یہ دلیل ہے کہ ادام وہ ہے جو بالقیح کھایا جاوے نہ غلظت اور سرکہ وغیرہ غلظت نہیں کھایا جاتا بلکہ یا جاتا ہے بخلاف بھنے ہوئے خشک گوشت کے کہ وہ غلظت کھایا جاتا ہے گر جبکہ نیت ان چیزوں کی کرے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

ثم فون الامكان الجمل وهو ما احتل وجوه اضداد جال لا يوقف على المراد الا ببیان من قبل المتكلم  
 پھر شکل سے بڑھ کر خفا میں بھل ہے۔ اور بھل وہ ہے کہ جس میں کئی چیزیں پائی جاتی ہوں اور اس کا مطلب کلم کے بیان کے بغیر معلوم نہ ہو۔ اجمال کئی طرح کا ہوتا ہے ۱۔ لفظ مفرد کی خاص ذات میں ہونا ہے اس طرح کہ اس میں کسی سے کاتمال ہوتا ہے جیسے عین کے لفظ میں پانی کے پھنسے۔ سوچ۔ زانو یا شرنی بال اہل خانہ قوم اور جاسوس وغیرہ کاتمال ہو۔ ۲۔ مفردوں میں تو دو معنی کاتمال نہیں ہوتا لیکن ان سے جو مرکب بنتا ہے اسکی مراد بھول ہوتی ہے جس میں بیان کی حاجت ہوتی ہے مثال اسکی یہ ہو و ان طلقتموهن قبل ان  
 لستوهن فقد فرشتهن ثم لیسمة فضفت ما فرصنا ثم الا ان یعقون او یغفوا الذی یدیه عقدا کا  
 انکاح یعنی اگر تم اپنی عورتوں کو طلاق دو قبل اس بات کے کہ جماع کرو تم ان سے اور تم مقرر کر چکے تھے انکے  
 واسلے کچھ حصہ تو: جب ہے تم پر نصف اسکا جو تم نے مقرر کیا تھا اگر یہ کہ عورتیں معاف کرین یا وہ شخص مقرر  
 کرے جسکے ہاتھ میں نکاح کی گروہ ہے پس بیدہ عقدہ النکاح میں اجمال سے زوج پر بھی محمول ہو اور ولی پر بھی  
 کیونکہ دونوں کے ہاتھ میں نکاح کی گروہ ہوتی ہے۔ خاوند کا معاف کرنا یہ ہے کہ وہ اپنا حق عورت پر چھوڑ دے  
 اور پورا ہرا داکر دے۔ (۳) کبھی غیر کی معافیت کی وجہ سے دو معنی کاتمال پیدا ہو کر اجمال آجاتا ہے کہ خود وہ  
 لفظ اپنے معنی میں صاف ہوتا ہے جیسے کسی ضمیر غائب کے اقبال لیے دو لفظ مذکور ہوں کہ ضمیر میں دونوں کی طرف  
 رجوع کرنے کا احتمال ہوتا ہے مثال اسکی یوں سمجھو کہ کیا بارتنی و شیہ کے درمیان حضرت علی اور حضرت ابو بکرؓ کی تفضیل  
 کے! بین جھگڑا پڑا آخر یہ قرار پایا کہ ابن جوزی جو فیصلہ کرین وہ صحیح ہے اور ان دونوں میں حکومت شیون یا  
 کی تھی ابن جوزی ممبر کو غلط کرنے کے لیے پروردہ تھے کہ اسی وقت ان دونوں نے پوچھا کہ من افضل العمام

و کون افضل ہے صحابہ کرام سے انہوں نے دونوں فریق کی رعایت کر کے ایزاک کے خوف سے جو ابراہیم سے  
 جتنے فی بیتہ امین دو احتمال ہیں ایک یہ کہ بنتہ کی ضمیر من کی طرف رجوع کرتی ہے اور میتہ کی ضمیر نبی صلی اللہ  
 علیہ وسلم کی طرف دوسرا یہ کہ بنتہ کی ضمیر نبی کی طرف پھرتی ہے اور میتہ کی ضمیر من کی طرف پہلے احتمال کے بموجب  
 یہ منے ہوئے کہ وہ شخص افضل ہے جس کی بیٹی نبی کے گھر میں ہے اور وہ ابو بکر صدیق ہیں اور دوسرا احتمال کے  
 بموجب منے یہ ہوئے کہ وہ شخص افضل ہے جس کے گھر میں نبی کی بیٹی ہے اور وہ حضرت علی بن ابی طالب ہیں دونوں فریق خوش ہو کر  
 اپنے اپنے ذہب کے موافق فضیلت کا گمان لینگے (۴) ، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ لفظ کے تفسیر سے متنب ہو کر کئی مجازی  
 منے کا احتمال ہوتا ہے جو سب برابر ہوتے ہیں ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہوتی اس وجہ سے لفظ میں تردد  
 پیدا ہو جاتا ہے۔ (۵) کبھی عام سے بھول طوہر پر تخصیص کی جاتی ہے اس لیے باقی افراد میں بھی جہالت  
 پیدا ہو کر محفل ہو جاتا ہے مگر شمس لائسا و سفر الاسلام اسکو محل قرار نہیں دیتے (فائدہ) بعض علما کی  
 رائے یہ ہے کہ کام میں بھی اجمال ہوتا ہے اور نظیر اسکی یہ ہے کہ صحیح بخاری و مسلم میں امین میرین سے بدو ات  
 ابو ہریرہؓ حدیث ذوالیدین میں مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ نماز ظہر یا عصر میں ایک رکعت پڑھنا  
 بھول گئے اور سلام پھیر دیا اور بات کرنے لگے تو امین دو احتمال تھے ایک یہ کہ عمداً ایسا کیا ہو اور یہ ایک رکعت کے  
 کم ہو جانے پر دلالت کرتا ہے دوسرا احتمال سو کا تھا اور یہ کسی رکعت پر دلالت نہیں کرتا اس وجہ سے ذوالیدین

نے سوال کیا کہ کیا آپ بھول گئے یا نماز کم ہو گئی۔ و نظیرہ فی شریعات قولہ تعالیٰ و حرم الربوا فان

المفہوم من الربوا هو الزیادۃ مطلقہ و ہی غیر مرادۃ بل المراد الزیادۃ المالیہ عن العوض فی

بیم المقدرات المتخاضۃ و اللفظ لا دلالتہ علی هذا فلا ینال المراد بالتامل مثال اسکی شریعات  
 میں انشرا کا یہ قول ہے کہ حرام کیا رہو تو اس قول میں رہو بوجہل ہو کہ نہ کہ لغت میں رہو کے معنی مطلق زیادتی کے ہیں  
 مالا کہ ہر ایک بڑھوتری حرام نہیں کیونکہ مال تجارت میں بھی زیادتی کے لیے بچھ ہوتی ہے ایک شخص اپنے درجے  
 کے مال کے دو روپے لیتا ہے کیا یہ زیادتی بھی رہو امین حاصل ہے تو اشتباہ پڑ گیا کہ اس آیت میں کس قسم کی زیادتی  
 مراد ہے اگر کہیں کہ وہ زیادتی حرام ہے جو ایک جنس کی ذرنی یا ایلی خیامین ہو اور خالی ہو عوض سے تو ہم کہیں گے  
 کہ نفس کلہ میں اس معنی کے لینے کی کوئی دلیل نہیں کیونکہ قرآن مجید نے کہیں بھی رہو کی تعریف نہیں کی اور نہ  
 اسکی اصل حقیقت بیان کی صرف تامل کرنے سے حرم الربوا کا مطلب معلوم ہو گا بلکہ حکم کے بیان سے واضح ہو گا  
 کہ فلاں فلاں خیامین فلاں فلاں خروا تک کے پائے جانے پر رہو حرام ہے اس لیے انحضرت نے اس محل کی پون

تفسیر کی کہ سونا بدلے سونے کے اور چاندی بدلے چاندی کے اور گیہون بدلے گیہون کے اور جو بدلے جو کے اور  
 کھجور بدلے کھجور کے اور نمک بدلے نمک کے دست بردست سپندارست کہ جس شخص نے زیادہ دیا یا زیادہ مانگا  
 پس تحقیق اس نے بڑے کاما ملہ کیا لینے والا اور دینے والا اس میں برابر ہیں جیسا کہ مسلم نے ابو سعید خدریؓ سے  
 روایت کی ہے اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ اگر ان چھ چیزوں کا تبادلہ کرو تو برابر کا روزہ یاد کیا اور اب وہ ہو گیا  
 اس طرح اور بھی احادیث آئی ہیں جنکے کلمات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے معاملے میں سبب تحریم و فساد بڑھوتری  
 ہو قائمہ۔ شیخ ابو الحسن کرخی حنفی اور ابو عبد اللہ بصری اور ابو ہاشم معتزلی کہتے ہیں کہ جب تحریم و تحلیل کئی بات  
 کی طرف مضاف ہو تو اس میں اجمال ہوتا ہے یعنی یہ متعین نہیں ہوتا کہ انکی حرمت خاص کس بات میں مقصود ہے  
 جیسے حُرْمَتٌ عَلَيْكُمْ اَمْهَاتٌ تَكْفُرُ فِيهَا حُرَامٌ ہونے میں تم بہائیں تعاری و حُرْمَتٌ عَلَيْكُمْ اَلْمَيْتِرَاتُ یعنی حرام ہوا ہے  
 مردار اور خفیا سکو نہیں مانتے ایسے کہ جس کام کی حرمت ان اشیا سے مقصود ہوتی ہے وہ متعین اور صاف ہے  
 تو پھر مردار میں اجمال کب ہوا چنانچہ شراب اور مردار اور رشیم الدامات کی نسبت جو حرمت وارد ہو تو یہ بات  
 صاف اور کھلی ہوئی ہے کہ شراب کا پینا مردار کا چور کا کھانا رشیم کا پیننا اور ان سے صحبت کرنی یا نکاح  
 کرنا حرام ہے (۲) آنحضرتؐ کے اس قسم کے قول میں دفع عن امتی الخلاء والنسیان یعنی اٹھایا گیا  
 میری امت سے خطا نسیان اس بات کا احتمال نہیں کہ نفس شے اٹھ جاتی ہے یا صرف اسکا عذاب  
 اٹھ جاتا ہے اور شے باقی رہتی ہے مگر ابو الحسن بصری معتزلی اور ابو عبد اللہ بصری معتزلی کہتے ہیں  
 کہ ایسے اقوال میں اجمال ہے حالانکہ یہ امر متعین ہے کہ عقوبت کا اٹھ جانا ہے اور دلیل اس پر ہے کہ جب  
 کوئی اس قسم کی بات کہی جاتی ہے تو عرف میں اس سے سزا کا اٹھ جانا مراد ہوتا ہے اور اس میں کوئی شرع  
 کی تخصیص نہیں درود شرع سے قبل محاورات میں ایسا ہی جاری ہے اور خطا کسی کو مار ڈالنے یا سہا  
 کسی کی میرٹف کر دینے پر جو تاوان لازم آتا ہے تو جو عقوبت کے لازم نہیں آتا بلکہ تلافی کے لیے ایسا کیا جاتا  
 دیکھو پچھ سزا کے قابل نہیں ہے لیکن تلافی کی وجہ سے اس پر بھی تاوان واجب ہو جاتا ہے اور کفارہ جو لازم آتا  
 ہے تو یہ حرم و احتیاط کے ترک کر دینے کی وجہ سے لازم آتا ہے نہ عقوبت کی وجہ سے۔ عبادات میں یہ حال ہو کہ  
 اگر کوئی نماز پڑھتا ہو اور بھولنے سے بات کرے تو فاسد ہو جائے گی ایسی طرح اگر خط سے روزہ جاتا ہے مثلاً  
 مسام کو روزہ یاد تھا اور کھلی کرنے لگا تب اسکے حلق میں نیرتھد کے پانی آ کر یا تو روزہ فاسد ہو جائیگا امام شافعیؒ  
 کا اس حدیث کی بنا پر یہ کہنا کہ دونوں صورتوں میں نماز روزہ فاسد نہیں ہوتا درست نہیں کیونکہ یہ حدیث معانی

گناہ پر محمول ہوگا، انحضرت کے ایسے اقوال میں لا تقبل صلوة الا بطہور یعنی بدون طہارت اور پاکی کے ناز قبول نہیں ہوتی اجمال نہیں کیونکہ جب غیر طہارت کے نمانا اور کھانا تو اسکی حقیقت شرعی متنی ہوگی مگر قاضی ابو کر شافعی کو اس میں غلطی ہے اور حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ جب عرف شرعی ثابت ہو جائے تو اسے شرعی کی نفی بھی متعین ہوگی کیونکہ حقیقت ممکن ہے پس وہ متروک ہوگی مگر کسی باعث سے اسلئے اجمال نہیں بان اگر خارج سے کوئی ایسی دلیل پائی جائے کہ یہاں حقیقت شرعی موجود ہے اسکا کوئی رکن اور کوئی شرط متنی نہیں ہوتی تو اسوقت میں ایسا قول کمال کی نفی پر محمول ہوگا یعنی یہ مقصود ہوگا کہ کامل طور پر بلا نہیں ہوئی جیسے لاصلوٰۃ لمن لم یغترہ بغلغثة الکتاب یعنی اسکی ناز کامل نہیں جسے ائمہ نہیں پڑھیں ۴۷، اسنادی و استارۃ فاطمہ کو ایکنو نمسا یعنی جو کوئی جو مرد یا عورت تو اس کے ہاتھ کاٹ ڈالو اس آیت میں جو عید اور قلع کے لفظ وقوع میں باعتبار انکی ذات کے انہیں کس طرح کا اجمال نہیں اسلئے آیت میں کس قسم کا اجمال نہیں بعض علماء کہتے ہیں کہ ان دونوں لفظوں میں احتمال ہے پس اس وجہ سے آیت مذکورہ اجمال سے خالی نہیں انکی دلیل یہ ہے کہ یہ کندھے تک کو بھی کہتے ہیں اور کٹنی تک کو بھی اور قطع جدا کرنے کے معنی میں بھی ہے اور زخم کو بھی قطع کہتے ہیں پس دونوں لفظ دونوں معنی میں مشترک ہونگے کیونکہ اصل حقیقت ہے اور یہاں کوئی ایسا قرینہ موجود نہیں کہ ایک معنی کو دوسرے پر ترجیح دی جائے مگر یہ دلیل بہت کمزور ہے تحقیق یہ ہے کہ یہ کٹنی تک کے معنی میں ہے اور قطع جدا کرنے کے معنی میں ہے اسی لیے یقین کو قطعی کہتے ہیں کیونکہ وہ چیز کو علم میں دوسرے احتمال سے جدا کرتا ہے اور زخم کے معنی میں مجاز ہے اور دلیل اسلئے اسے کاتبا اور ہونا ہے اور نہ حقیقت کا اصل ہونا ایسی حالت میں قابل پذیرائی ہے جبکہ لفظ اشتراک اور حقیقت و مجاز میں مترادف ہوں، جس کلام میں بیان نعت اور بیان حکم شرعی کا احتمال ہو اور وہ شارع کی طرف سے صادر ہو وہ قبل قرار نہیں پائے گا پس انحضرت نے جو یہ فرمایا ہے الاثنان فانو قیہما بما عدا یعنی دونوں شخص اور زیادہ ان سے جماعت ہے جیسا کہ ابن ماجہ نے ابو موسیٰ اشعری سے روایت کی ہے کہ میں دو اجمال میں ایک تو یہ کہ جماعت دو اور اس سے زیادہ کے واسطے موضوع ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ جماعت ناز اور جماعت مفرد سے اور دوسے زیادہ سے مستند ہو جاتی ہے پس یہ کلام قبل نہیں اسلئے کہ شارع کے کلام کے واسطے تعریف شرعی مقرر ہو اس میں تعریف موضوعات لغوی کو داخل نہیں پس وہی بیان متعین ہے جو شرعی ہے اور شرعیات میں موضوعات شرعی کے لیے شارع نے جو تعریف مقرر کی ہے اس سے بیان حکم شرعی کو ترجیح ہوگی۔ ثم فوق الجمل فی الخفاء والمتشام

مثال المتشابه الحروف المقطعات فی داخل اسود بجز محل سے بڑھ کر بخامین نشا بہ کا درجہ سے مثلاً  
قرآن کی سورتوں کے اول میں حروف مقطعات جیسے ال یا حمہ وغیرہ میں اسی طرح الرحمن علی الرحمن  
استوی وہ بے مرتبے والا عرش پر قائم ہوا جاؤ دَبُّكَ وَالْمَلٰٓئِكُ مَمْنًا صَفًا یعنی جب کہ تیار کے  
دن تیرا پروردگار آئے گا اور فرشتوں کی صفوں کی صفین آئیں گی تَمَّ دَنِّي فَتَدَدْتِي فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ  
اِذَا دَفِنَا بِحَمْرٍ زَرْدِيكٍ هُوَ اَبْسُ اَتْرَا يَا بَحْرٍ رَّغِيَا فَرَقَ دُكْمَانَ كَيْ بَرَّ اَبْرَا اَسَّ سَعِي نَزْدِيكٍ بَدُّ اَللّٰهِ  
كُوَقَّ اَيُّدِيَهُمْ یعنی اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھ پر ہو دَبُّكَ وَجَدَّ رَبِّي كَيْ یعنی باقی رہے گا کھتیر سے

رب کا دَيُّوْمٌ بِكَيْفٍ عَنْ سَابِغٍ یعنی جس دن بندلی کھولی جائے وحکم الجھیل اعتقاد حنیفہ المراد  
بہت سی بانی البیان میں بھل کا حکم یہ ہو کہ جو کچھ لفظ سے اللہ کی مراد ہو اسکی حقیقت کا اعتقاد رکھے یہاں تک کہ شائع  
کی طرف سے بتائے جائیں اور اس میں اتنا توقف کرے کہ شائع کے بیان سے اسکی مراد ظاہر ہو جائے  
اور شائع کا یہ بیان دو حال سے خالی نہیں ہوتا اول بھل کو کھولنے کے لیے کافی و ثانی ہوتا ہے جیسے  
اللہ فرماتا ہُوَ اَيُّوْمٌ الصَّلٰوةُ یعنی صلوات پر پار کھولت میں صلوات دعا کو کہتے ہیں تو اس حکم سے یہ  
نہ معلوم ہوا کہ یہاں کس قسم کی دعا مراد ہے اس لیے اسے اسنے استفسار کیا تو نبی علیہ السلام نے اسکو  
اپنے اعمال کے ذریعہ سے اول سے آخر تک بیان کر دیا اور یہ بیان ایسا شافی تھا کہ بعد اُس کے ناز کے  
بجھنے میں کوئی تردد باقی نہ رہا تمام حال روشن ہو گیا اور بیان شافی نہ ہو مثلاً اللہ نے جو فرمایا ہے کہ ربو اکو  
مرا م کیا تو نبی علیہ السلام نے جو اس بھل کی تفسیر کی ہے اس سے یہ نہ کھلا کہ ربو اکو کی علت اسکی کیا ہے اسکی  
لیے ربو اکو شریعہ کرنے میں تھا کہ سخت خشکات پیش آئی ہیں اور یہ معاملہ ایسا عجیب ہے کہ عام  
عقول تو کیا خاص عقلمیں بھی اسکے سمجھنے میں قاصر رہیں صحیح حدیث کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت  
عمرؓ کو ربو اکو کے سننے سے بھنے میں تردد تھا جب طریل القدر صحابی کی یہ کیفیت تو پھر فقہا یا مجتہدین کا کیا حال  
ہو گا وہ حدیث یہ ہے۔ خرج البنی عناد لم یبین لنا ابوابا لربو اکو ابن مسعود یعنی انتقال فرمایا  
نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اور ہمارے لیے اسام ربو اکو بیان نہیں فرمایا حضرت عمرؓ کا یہ کہنا ہے سننے  
رکھتا ہے کہ بیان شافی نہیں فرمایا جو اسکے تمام افراد و جزئیات کو شامل ہوتا ایک حدیث میں حضرت

عمرؓ سے یہ الفاظ مروی ہیں ان انتم ما نزلت آیتہ الربو اکو ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبض  
ولم یفسرہا لنا یعنی آخر چیز کی کہ آیت ربو اکو سے اور تحقیق پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم وفات پا گئے

اور اسکی کچھ تفسیر نہیں کی شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے لغات شرح مشکوٰۃ میں حدیث مذکور کی شرح میں کہا ہے کہ حضرت رسالت آج نے کوئی ضابطہ کلیہ ایسا بیان نہیں فرمایا کہ سو اسے اشیاء مخصوصہ کے اور اشیاء کی نسبت بھی اس ضابطے کے بموجب حکم دیا جائے سلیے فقہاء کو ایسی تعلیل و استنباط کی ضرورت ہوئی جسکی وجہ سے اشیاء مخصوصہ یعنی سونا چاندی گہون جو کچھ اور نہ کہ سو اور اشیاء کی نسبت بھی حکم دیا جائے پس امام ابو حنیفہ نے ربوہ کی علت و شرط دو امر قرار دیے ایک یہ کہ دونوں چیزیں تقدسی ہوں یعنی بیابان من پیر یا نقل کر یکہ سکتی ہوں دوسرے یہ کہ دونوں کی ضرب ایک ہوئے اور امام شافعی نے ربوہ کی علت ضرب ایک ہونے کے علاوہ کھانے کے قابل ہونے اور قیمت کو بھی قرار دیا اور امام مالک کے نزدیک علت ربوہ اعلیٰ و اعلیٰ و اعلیٰ و اعلیٰ کے ہونے کی قسم سے ہوئے یا اس قسم سے ہوئے جس سے کھانے کی اصلاح کی جاتی ہو جیسے نمک یا قابل رکھ جوڑنے اور جمع کرنے کے

ہوئے و حکم المتشابه اعتقاد حقیقہ المراد برحق یا بقی البیان اور تشابہ کا بھی حکم ہے کہ اس قسم کے حق ہونے کا عقیدہ رکھے اور منظور ہے کہ جو شایع علیہ السلام کی طرف سے اسکے معنی بتلائے جائیں گے یا بتلائے گئے ہیں وہی حق ہیں گوئی الحال ہکو اسکا علم نہیں مگر در قیامت کو تمام تشابہات میر تکشف ہونگی اور جناب سرور کائنات کو تمام تشابہات کا علم تھا اگر ایسا نہ ہوتا تو نہ تے تعالیٰ کا انے خطاب کرنا ایسے الفاظ کے ساتھ بے فائدہ ہوتا پس اعتقاد کو کہ جو ان سے مراد ہے وہ حق ہو اور دوپے دریافت کیفیت انکی کے نہ ہو پس متواسے حق تعالیٰ عرش پر اور اسی طرح یہ اور وجہ اور ساق وغیرہ کے بارے میں خبر متواتر اور اجماع سلف سے ہکو پوچھا ہے کہ یہ الفاظ اپنے معانی ظاہری پر محمول ہیں مذہب اسلم ہی ہے اور سلف نے یہی اختیار کیا ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب عرب سے ہارسے بنی کریم کو سب لوگوں کی طرف رسل بنا کر بھیجا تو حضرت کے اللہ کے اوصاف لوگوں سے بیان کیے یہ وہی اوصاف ہیں جنکے ساتھ اللہ نے اپنی ذات پاک کا وصف قرآن میں بیان کیا ہے یا حضرت کو وہی فرمائی ہے سب لوگوں نے اللہ کی ان صفوں کو سنا اور اپنے رب کو ان اوصاف کے ساتھ پہچانا مگر سارے عرب میں کسی شہری یا دیہاتی نے باری تعالیٰ کی کسی ایک صفت کے معنی میں حضرت سے نہ پوچھے جس طرح کہ تاناں روزہ اور زکوٰۃ و حج اور جہاد وغیرہ سے سوال کرتے تھے امر وہ نہیں کا مطلب پوچھتے تھے یا احوال قیامت و جنت و دوزخ سے سائل ہوتے تھے کیونکہ اگر کوئی آدمی بھی زمین سے کسی ایک شے کا تشابہات میں سے سوال کرتا تو ضرور تھا کہ ہم تک وہ سوال منقول ہوتا جس طرح اہل احادیث احکام حلال و حرام اور تعویب و ترہیب و احوال قیامت وغیرہ منقول ہوتی ہیں بلکہ سب کے





عرف یعنی عرف عام سے معلوم ہوتا ہو کہ اس لفظ کے حقیقی معنی مستعمل نہیں تو مجازی معنی اختیار کیے جاتے ہیں کیونکہ کلام کی غرض سمجھانا ہے کیونکہ الفاظ سے احکام اس طرح ثابت ہوتے ہیں کہ لفظ وہی معنی بتاتا ہے جو حکم کی مراد ہے پس جبکہ لوگوں کے عبادات میں غیر لغوی معنی داخل ہو جائیں گے تو اس عادت استعمال کی وجہ سے معنی حقیقی پر معنی مجازی کو ترجیح ہوگی بشرطیکہ حقیقت مستعمل نہ ہو کیونکہ یہ معنی متعارف دلیل ہیں اس امر کی کہ بظاہر یہی معنی مراد ہیں انھیں پر حکم مترتب ہو جائے گا جیسے لفظ صلوات لغت میں دعا کے معنی میں ہے مگر اہل شریعت کی عادت کے مطابق ایک خاص عبادت کے لیے استعمال میں آتا ہے لغوی معنی چھوٹ گئے ہیں پس اگر کوئی صلوات کی نذر مانے تو اسپر ناز پڑھنا واجب ہوگی نہ دعا کیونکہ یہ دوسرے معنی عادتاً متروک ہو چکے ہیں تو وہ مراد نہیں ہو سکتے مصنف یوں مثالین دیتے ہیں مثلاً لو حلف لا یشتري راسا فهو علی ما تقارن

الناس فلا یحنت براس العصفور والحمام کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ سری نہیں خریدے گا تو وہ موافق عرف عام کے اس سری سے گائے اور بکری کی سری مراد ہوگی اگر قسم کھانے والے نے چڑیا یا کبوتر کی سری کو کھالیا تو اس سے قسم نہ ٹوٹے گی۔ ولو حلف لا یأکل بیضا کان ذلك علی المتعارف فلا

یحنت بقنادل بیض العصفور والحمام اور اگر یہ قسم کھائی کہ اٹھسے نہیں کھائے گا تو اس سے حسب عرف عام مرغی یا بلخ کے اٹھسے مراد ہوں گے اگر قسم کھانے والے نے چڑیا کے یا کبوتر کے اڈوں کو کھالیا تو قسم نہ ٹوٹے گی۔ وبهذا الظہر ترک الحقیقۃ لا یوجب لصیبر الی الجواز بل جازان یقت بہ الحقیقۃ القاصوۃ

ومثالہ تفسیر العام بالبعض اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ معنی حقیقی چھوڑ کر صرف مجازی ہی مراد نہیں لیتے بلکہ بعض وقت حقیقت قاصرہ مراد لیتے ہیں حقیقت قاصرہ اسے کہتے ہیں کہ حقیقت کے بعض افراد کو لین کل کو نہ لین مثلاً اس سے صرف بکری یا گائے کی سری مراد لینا حقیقت قاصرہ ہے عام کو چھوڑ کر اس کے بعض افراد کو مراد لینا بھی حقیقت قاصرہ ہے۔ وکذا لو نذر رجلا ومشیالی بیت اللہ تعالیٰ وان یضرب

بتوبہ عظیم الکعبۃ یلزمہ الحج باضال معلوم تلو جو د العرف اگر کسی شخص نے حج بیت اشراذ کرنے کی نذرانی یا بیت اللہ تک پیدل چلنا نذر مانا یا عظیم کعبہ سے اپنے کپڑوں کا ٹکڑا داخل نذر کر لیا تو ان سب صورتوں میں بوجہ دلالت عرف کے حج بیت اللہ لازم ہو جائے گا اور یہی حال تمام ان الفاظ کا ہے جو اپنے معنی لغوی سے معنی عرفی یا شریعی کی طرف منقول ہو گئے ہیں (۲۰) ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کی وجہ سے معنی حقیقی پر معنی مجازی کو ترجیح ہوتی ہے مصنف نے اس مطلب کو یوں ادا کیا ہے

والثانی قد تترك الحقیقة بدلالة نفس الکلام یعنی دوسرا موقع حقیقی سننے کے مترادف ہونے کا یہ ہے کہ جو کلام ہی کے بعض الفاظ سے بعض افراد خارج ہوتے ہیں چنانچہ لفظ مشکاک بولین یعنی ایسا لفظ بولین جسکو بہت سی چیزوں پر صادق آنے کی صلاحیت ہوتی ہے اور کسی چیز میں وہ معنی کی کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور کسی چیز میں پیشی کے ساتھ اور کسی چیز میں ان معنی کا یا یا جانا اولویت رکھتا ہے اور کسی میں اولویت نہیں رکھتا جیسے لفظ سفید کہ جس کے معنی برف میں زیادتی کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور ہاتھی دانت میں کی کے ساتھ اور لفظ وجود کہ جس کے معنی باری تعالیٰ میں اولویت کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور دوسری دنیا میں غیر اولویت کیساتھ ہے ایسا لفظ اگر ایسی چیز کے لیے استعمال آیا ہے جس کے معنی میں قوت ہے تو وہ چیز چھوڑ دی جاتی ہے جو جس کے معنی میں ضعف ہے گویا اپنے ضعف و نقصان کی وجہ سے اسکی فرد نہ رہی یا ایسی چیز کے لیے آیا ہے جس کے معنی میں نقصان و ضعف ہے تو وہ چیز چھوڑ دی جاتی ہے جس کے معنی میں کمال و قوت ہے گویا وہ اپنی قوت کی وجہ سے اسکی فرد نہ رہی پہلی صورت کی مثال مصنف یون دیتے ہیں (الف) مثاله اذا قال کل مملوک لی فهو حر لم یعتن مکاتبہ

ولا من اعتق بعضہ الا اذا نوى دخولهم لان لفظ المملوک یشاؤل المملوک من کل وجه  
والمکاتب لیس بمملوک من کل وجه و بهذا المعجز قصر فیه ولا یجلی له و طلی لکتابہ ولو

تزوج المکاتب بنت مولاہ ثم ماتت اولی وورثت البنت لم یفسد النکاح و اذا المرکب مملوکا من

کل وجه لا یدخل تحت لفظ المملوک المطلق و هذا بخلاف المدبر و ام الولد فان المملوک فیہما کل

و هذا حل و طلی المدبر و ام الولد و اما النقصان فی الرق من حیث انه یزول بحالہ و علیہا

قلنا لو اعتق المکاتب عن کفارة یمینہ اولہا رہ جاز ولا یجوز فیہما اعتناق المدبر و ام الولد لان

الواجب هو التحریر و هو اثبات الحریة بانزال الرق فاذا کان الرق فی مکاتب کالاکان تحریرہ

تحریرا عن جمیع الوجوه یعنی المدبر و ام الولد لکان الرق ناقصا لیکون التحریر تحریرا من کل

الوجوه کسی شخص نے کہا کہ ہر ایک میرا مملوک آزاد ہے اس کلام میں جو کہ لفظ مملوک مشکاک ہے اس لیے جو پورے

غلام ہیں وہ آزاد ہو جائیں گے مگر مکاتب اور وہ غلام ہیں کا بعض حصہ آزاد ہو چکا ہے وہ آزاد نہ ہو گا کیونکہ

وہ اس نفس کلام کے تحت میں داخل نہیں مکاتب کا من کل لوجہ مملوک نہ ہونا تو ظاہر ہے کہ مکاتب کو نہ مالک

بیچ سکتا ہے نہ ہبہ کر سکتا ہے اور نہ کنیز مکاتبہ سے صحبت کر سکتا ہے اور جس غلام کا کچھ حصہ آزاد ہو گیا تو

وہ بھی من کل لوجہ مملوک نہیں رہا اگر مکاتب نے اپنے مالک کی بیٹی سے نکاح کر لیا پھر مالک مر گیا مالک کی

جی منجملہ اور درانت کے اس مکاتب کی بھی مالک ہو گئی تو نکاح فاسد نہوگا کیونکہ جب مکاتب من کل  
 الوجہ ملوک نہیں ہے تو ملوک مطلق کے ماتحت داخل نہیں ہے اور نکاح اسوقت فاسد ہوتا ہے کہ وہ بالکل  
 ملوک ہو کیونکہ احد الزوجین میں سے ایک کا دوسرے پر مالک ہونا نکاح کو فاسد کرتا ہے اولیٰ بہرہ اور ام ولد ملوک  
 کے ماتحت داخل ہیں اسی واسطے کنیز پر اور ام ولد کے ہمراہ بہت ہونا مالک کو درست ہے انکی ملکیت میں  
 فرق نہیں مگر غلامی میں نقصان ہے کہ انجام کاران و دونوں کی غلامی زائل ہو جاتی ہے اور چونکہ مکاتب میں  
 غلامی موجود ہے اگر کسی شخص نے قسم کے کفار میں یا ظہار کے کفار میں غلام مکاتب کو آزاد کر دیا تو کفار  
 ادا ہو جائے گا ام ولد اور ہر کابان کفاروں میں آزاد کرنا درست نہیں ہوگا کیونکہ کفار و نہیں غلامی کو دور  
 کر کے آزادی کو ثابت کر دینا واجب ہے مکاتب میں غلامی کا بل ہو اسکو آزاد کر دینا من صحیح الوجہ آزاد کر دینا  
 ہے برعکس اسکے ام ولد اور ہر میں غلامی ناقص ہے ہاں من کل وجہ آزاد کرنا نہیں پایا جاتا (ب)  
 دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ فاکہ نہ کھاؤں گا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک  
 جب سیب یا زرد آلو یا خرپوزہ کھائے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور انگور۔ انار اور پنڈ کھور کے کھانے سے  
 قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ فاکہ اس چیز کو کہتے ہیں جو صرف تفریح اور مزے کے لیے کھائی جائے اور یہ چیز تو ام  
 بن پر زائد ہے ایسی حال سیب زرد آلو اور خرپوزے کا ہے بخلاف انگور و انار وغیرہ کے کہ ان سے تو ام  
 بن بھی واقع ہوتا ہے تو یہ اپنے کمال کی وجہ سے پہلی قسم کے بیرون میں جو نقصان سے خالی نہیں شمار  
 نہیں ہو سکتے گویا انہوں نے اپنے کمال کی وجہ سے تنگ کے معنی میں تفسیر پیدا کر دیا ہے اور اپر نو کہ کا  
 اطلاق نہ رہا اور صاحبین کے نزدیک انگور و انار اور پنڈ کھور سے بھی قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ یہ اعلیٰ درجے  
 کے ذواکات میں سے ہیں اور حق یہ ہے کہ اختلاف زمانہ کی وجہ سے امام ابو حنیفہ نے جو حکم دیا ہے وہ  
 اپنے عصر کے آدمیوں کے اعتبار سے دیا ہے کیونکہ اس وقت کے آدمی انہیں ذواکات میں شمار نہ کرتے تھے  
 اور صاحبین کے عہد میں عرف بدل گیا تھا فقہانے استنباط مسائل میں تمدن الوقت کا زیادہ پاس و  
 لحاظ کیا ہے اور اس قسم کے جتنے ان کے مسائل ہیں وہ اکثر ہنگامی ہیں اگر ہنگامی نہ ہوتے  
 تو انکے بانیین ان مسائل سے علانیہ اختلاف نہ کرتے تو ایک دستور اہل ہے ان ملک تو زمین کا جو اس  
 زمانے میں مسلمانوں کے ان راج تھے نقد کے بہت سے مسائل خواہ قرآن مجید اور احادیث صحیحہ سے استنباط  
 کیونکہ گئے ہوں لیکن میں اکثر ہنگامی (۳) واثالث قد یقرک الحقیقہ بدلا لہ مسیاق

الکلام قال فی السیر الکبیر اذا قال المسلم للحر بی انزل فقول کان امنا و لو قال انزل انزلت  
 رجلا فقول لا یكون امنا سیر اربع حقیقی منی ستر وک ہو جانے کا سیاق کلام سے یعنی طرز کلام سے معلوم  
 ہو جائے کہ حقیقی منی مراد نہیں سیر کبیر میں کہا ہے کہ جب مسلمان نے حربی سے کہا کہ اتر اور وہ قلعه یا محفوفا جاگ  
 سے اتر آؤ اسکو امن حاصل ہو جائے گی اور اگر یوں کہا کہ اتر اگر تو مرد ہے اسپر وہ اتر آؤ اسکو امن نہیں ملے گی  
 کیونکہ اگر تو مرد ہے کا یہ قرینہ بیان ایسا موجود ہے کہ حقیقی منی ترک کیے بغیر چارہ نہیں کیونکہ اس طرح کی بات  
 ایسے محل پر کہی جاتی ہے جہاں مخاطب کی عاجزی اُس کام کے کرنے سے جتنا مقصود ہوتی ہو میں مقصود  
 اس کلام سے بجا آؤ بیچ ہوگی اور منی یوں کہے جائینگے کہ تجھ میں اترنے کی قدرت نہیں رہا و لو قال الحمد للہ الامان  
 الامان وقال المسلم الامان الامان کان امنا و لو قال الامان ستعلم ما تلقی غذا و لا یجعل حنظل سے  
 فقول لا یكون امنا اگر حربی نے پکارا کہ مجھے امن دو مسلمان نے جواب دیا میں نے تجھے امن دی تو وہ  
 حربی امون ہوگا اور اگر مسلمان نے اُسکے جواب میں کہا کہ جان لے گا جو کل تجھے جیتانے گا اور جلدی نہ کر  
 دیکھ تو سہا سپر وہ حربی قلعه سے اتر آؤ امون نہوگا (ج) و لو قال اشتر لی جاریة لتحد منی  
 فاشتری العیاء او الشلاء لایجو نہ اور اگر وکیل سے کہا کہ میرے واسطے کنیز خرید کرے تاکہ میری خدمت  
 کرے وکیل نے اذمن یا النبی کنیز خریدی تو جائز نہوگا (د) و لو قال اشتر لی جارية تحرق اطفاها  
 فاشترت من الرضاء لا یكون عن الموکل اور اگر وکیل سے کہا کہ میرے واسطے کنیز خریدو  
 تاکہ اس سے بستر ہوؤں وکیل نے اُس شخص کی رضاعی بہن خریدی تو درست نہوگا (س) و علی  
 هذا قلنا فی قولہ علیہ السلام اذا وقع الذباب فی طعام احدکم فامقلوه ثم انقلوه فان فی  
 احدی جناحیہ داء و فی الاخری دواء و انہ یقدم الداء علی الدواء و دل سیاق الکلام  
 علی ان المقل للدفع الا ذی عنال الامر بقیدی حقا للتعرف فلا یكون للایضا یہی وجہ ہے کہ علماء  
 حنفیہ نے کہا ہے کہ یہ جو رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ جب کبھی تمہارے کھانے میں گرے تو اسکو کھانے میں ڈبو  
 پھر نکال ڈالو کیونکہ اُسکے ایک بازو میں بیماری اور دوسرے بازو میں دوا ہوتی ہے اور کبھی بیماری دوا  
 بازو کو دوا دوائے بازو پر مقدم کرتی ہے (انتہی) اس حدیث میں حکم کبھی کے کھانے میں ڈبونے کا خود  
 ہا ہے ہی فائسے کی غرض سے ہے اور وہ یہ کہ بیماری ہم سے دور ہو اور یہ کبھی شفقت دہربانی ہے  
 کچھ قہر کی غرض سے نہیں ہے جو شارع کا حق ہے پس مرا س جگہ اپنے اصلی منی ایجاب میں نہ رہا اور

شارع کے عمل کے واجب کر دینے کو تعبیر کہتے ہیں (س) بقولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساكين  
 والعاملین علیہا والمولفۃ قلوبہم فی البرقاب والغامین فی سبیل اللہ وابن  
 السبیل عقیب قولہ تعالیٰ ومنہم من یلمزکم فی الصدقات یدل علی ان ذکر الامتداد  
 یقطع طمعہم من الصدقات لبيان المصارف لها فلا یوقف الخروج عن العهد علی  
 الاداء الی لکل اور قرآن میں جو آیات ہیں کہ جنکو صدقہ دیا جائے وہ فقیر و مسکین ہیں اور جو صدقے کے  
 دفتر میں کام کریں (یعنی لوگوں سے تحصیل کر کے صدقے لائیں) اور جنکے قلوب کی ہالیف منظور ہے (جیسے  
 معاویہ بن ابی سفیان وغیرہ اکتیس معززین عرب اور مکاتبتین) یعنی ایسے لوگوں کی غلامی جنکے مالکوں  
 نے ایک مقدار میں مال پر انکو آزاد کیا ہو اور قرضدار (جو کہ فاضل اپنے قرض سے نصاب مالک  
 نہوں) اور غازی جو اللہ کی راہ میں لڑتا ہے اور گھوڑا اور تھیلا نہیں رکھتا اور ہمان و مسافر جو  
 مال اپنے پاس نہیں رکھتا جو مکان میں مالدار ہو اس سے علماء خفیہ نے حکم نکالا ہے کہ ان آٹھوں قسم  
 میں سے کہ جنکو زکوٰۃ کے دینے کے لیے فرمایا گیا ہے اختیار ہے کہ خواہ سب کو دین یا بعض کو دین کیونکہ اس  
 آیت سے پہلے اللہ نے فرمایا ہے کہ بعض منافع تم پر صدقات میں طعن کرتے ہیں کہ فلاں کو دیا اور فلاں  
 کو نہیں دیا لہذا معلوم ہوا کہ مصارف صدقات کے بتلانے سے غرض نہی طبع اور لایح کو قطع کر دینا ہے کہ  
 بجز ان آٹھوں مصارف کے اور کسی کو زکوٰۃ نہیں لے گی اور اس سے کچھ یہ غرض نہیں ہے کہ مال زکوٰۃ جیسے  
 ان تمام مصارف میں خرچ نہ کرے گا زکوٰۃ سے عمدہ بر آئیں ہو سکتا امام شافعی کہتے ہیں کہ صدقے کو  
 جو ان آٹھوں قسم کی طرف مضاف کیا ہے اور دو جمع کے ساتھ عطف فرمایا ہے اس بات کو چاہتا ہے کہ ہر  
 صدقہ ان تمام مصارف میں خرچ کیا جائے خفیہ کہتے ہیں کہ اگرچہ آیت کی حقیقت یہی ہے مگر یہاں سیاق کلام  
 کی دلالت کی وجہ سے اس حقیقت کو چھوڑنا پڑا ہے کیونکہ سیاق کلام اس لیے ہے کہ منافقوں کی طعن زنی کا جواب  
 ہو جائے کہ ان مصارف میں سے جن کو زکوٰۃ کا پانچواں حصہ دینے کے لیے فرمایا گیا ہے ان میں موافق ضرورت  
 و مصلحت کے جسے چاہیں دین گے جسے چاہیں نہ دیں گے البتہ انکے علاوہ کسی دوسرے کو نہیں دیا جائے گا اور  
 یہ جو امام شافعی کہتے ہیں کہ لام جو فقرا پر آیا ہے وہ مالک کے فائدہ کے لیے ہے اور مقصود اس سے کل قسم کے  
 لوگوں کو صدقات کا مالک کرنا ہے اور مالک نصاب پر واجب ہو گا کلنے مال کی زکوٰۃ ان سب مصارف  
 میں صرف کرے اور ہر مصرف میں تین شخصوں کو دے کیونکہ فقرا وغیرہ الغا طبع ہیں اور جمع کا اطلاق تین

کم پر درست نہیں جو اب اسکا یہ ہے کہ لام کو ملک کے معنے میں لینے میں خرابی ہے تملیک اور عموم میں منافات ہے کیونکہ ہر فقیر یا ہر مسکین یا ہر عاقل صدقہ کو ہر مال صدقہ کا مالک کر دینا ایک غیر معقول بات ہے پس لام کو یہاں صدقے کے معنی کے بیان کے لیے سمجھنا چاہیے کیونکہ اس صورت میں معنی ابھی طرح بن جائیگی کیونکہ ہر مسکین یا فقیر زکوٰۃ کا مصرف بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہاں دو باتیں بدلنے کے قابل ہیں ایک صیغہ جمع دوسرے لام الفاظ جمع کو عموم کے معنے سے اس لیے پھیرا کہ انکو پھیرنے سے غیر معین کی تملیک لازم آتی ہے کیونکہ ان کے پھیرنے کی دو صورتیں ہیں ایک عموم کے معنے سے پھیر کر جنس کے معنے میں کر دیا جائے تو اس وقت میں یہ مطلب ہو گا کہ جس صدقہ جس فقیر کا مالوک ہے دوسرے اس سے معنی غیر معین مراد لیے جائیں جیسے نکرے کا حال ہے اور دونوں صورتوں میں تعین ندارد ہے اور غیر معین کی تملیک لازم آتی ہے جو شرع میں ناجائز ہے پس ضرور ہو گا کہ لام کو اپنے معنی اصلی ملک بدل کر مصرف کے معنے میں کر دیا جائے اور حق یہ ہے کہ حقیقی معنی لام کے ایک بھی نہیں بلکہ وہ دراصل تخصیص کے لیے موضوع ہو جو کبھی ملک سے ہوتی ہے کبھی استحقاق سے کبھی نسبت سے کبھی تملیک سے پس شافعی کا خاص لاک کے معنے میں اسکو لینا

بدون دلیل کے ظاہر کے خلاف ہے (۴) ، والرابع قد يترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم اور جو محمول حقیقی معنی متروک ہونے کا یہ ہے کہ خود حکم کے قصد اور ارادے پر لحاظ کر کے معنی حقیقی ترک کر دیا جائے ہیں اگر وہ ایسا لفظ ہو جسے حقیقی معنی عام ہوں مگر اسکی نشا کے مطابق اسکے خاص معنی لگائے جاتے ہیں مثلاً

قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وذلك لان الله حكيم والصفحة بيوم

الحكيم لا يامر به فليترك دلالة اللفظ على الامر بحكمه الامر معنی جو کوئی چاہے ایمان لائے اور جو کوئی چاہے کفر کرے یہاں حقیقی معنی مراد نہیں کیونکہ خدا سے تعالیٰ حکیم ہے اور کفر قبیح ہے پس حکیم قبیح چیز کے کرنے کا حکم نہیں دیتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس آیت کے بعد لفظ من۔ انا اعتدنا من الظالمين نارا یعنی ہننے ظالموں کے لیے آتش دوزخ تیار کر رکھی ہے اس کلام سے معلوم ہوا کہ یہاں مشیت اور کفر کی حقیقت متروک ہے نہایت کی حقیقت گناہ کا اٹھ جانا چاہتی ہے اور کفر کرنے کے لیے حکم دینے کی حقیقت یہ ہے کہ کفر کرنا واجب ہے مگر یہاں اسی قرینہ نقلی کی وجہ سے یہ دونوں باتیں

مقصود نہیں ہیں معلوم ہوا کہ غرض اس کلام سے مجازاً سرزنش ہو و علی هذا فلنا اذا وحكلم

بشرام اللحم فان كان مسافرا نزل على الطريق فهو على مطبخه او على الشوى وان كان في  
 منزل فهو على لثى يبي وجب سه كطماخ خفيه في لحم ديسه كذا كرسى شخص كوكوشه خريد كرسى يركب بنا  
 اگر موکل مسافر سے راستے پر بھرا ہوا ہے تو پکتا ہوا یا بچھا ہوا گوشت وکیل کو خرید کرنا ہو گا اور اگر موکل اپنے  
 سے تو گوشت خام وکیل خرید کرے گا۔ ومن هذا النوع عيين الفور متالرا ذاقا ل تعال تغذی

فقال والله لا تغذى بنصرف ذلك الى الغد امد عوا اليرحتى لو تغذى بعد ذلك في منزله  
 او مع غيره في ذلك اليوم لا يجتث اسی قسم میں بین نور داخل سے مثلاً کسی شخص نے دوسرے سے کہا  
 آئیے ہمراہ صبح کا کھانا کھا اسے جواب میں کہا قسم اللہ کی میں صبح کا کھانا نہیں کھاؤنگا یہ قسم اسی صبح  
 کے کھانے پر معمول ہوگی جسکی طرف ہلایا گیا ہے یہاں تک کہ اسکے بعد اگر اپنے گھر میں کھایا اس دن یا دوسرے  
 شخص کے ہمراہ کھایا تو قسم نہ ٹوٹے گی۔ واذا قامت المرأة تريد الخروج فقال لزوج ان خرجت

فانت كذا كان الحكم مقصودا على الحال حتى لو خرجت بعد ذلك لا يجتث اگر کوئی عورت باہر نکلنے کے  
 ارادہ سے کھڑی ہوئی۔ غاوند نے کہا اگر تو باہر نکلے تو بچھڑا طلاق سے تو یہ شرط اسی وقت کے باہر نکلنے پر معمول ہوگی  
 اگر وہ اس وقت نہ نکلے اسکے بعد نکلے تو شرط واقع ہوگی اگرچہ حقیقی سے شوہر کے کلام کے یہی ہیں کہ جب تو مکان سے  
 قدم باہر رکھے گی تو بچھڑا طلاق سے مگر چونکہ یہ بات اسکے منہ سے غصے کی حالت میں نکلے تھی اس لیے معلوم ہوا کہ  
 وہ عورت کے اسی وقت کے نکلنے پر نفا ہو گیا تھا اس لیے طلاق کا تعلق اسی وقت کے نکلنے کے ساتھ سے  
 پس اس قرینے کی وجہ سے کلام کو مجازاً خاص اسی وقت کے نکلنے پر عمل کیا۔ (۵) والخاص قد

تترك الحقيقة بل لا لزجلا الكلام بان كان المحل لا يقبل حقيقة اللفظ بان جو ان موقع حقیقی سے  
 کے متروک ہونے کا عمل کلام کا دلالت کرنا ہے کہ خود محل ایسا ہو کہ وہ ان حقیقی سے مراد نہ لے سکیں اس لیے  
 حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی اختیار کیے جائینگے مثال کی یہ ہے کہ بخاری و سلم نے حضرت عمر سے روایت کی ہے کہ  
 جناب سرور کائنات نے فرمایا انا الاعمال بالنیات یعنی سوائے نیت کے کام تینوں کے ساتھ ہیں حقیقی معنی  
 اس حدیث کے یہ ہیں کہ اعضا کا کوئی کام بغیر نیت کے نہیں مالا کہ یہ بالکل غلط ہے بہت سے کام آدمی ایسی  
 حالت میں کر گزرتا ہے جو اسکا ذہن نیت سے خالی ہوتا ہے اس لیے حقیقی معنی کو ترک کر کے مجازی معنی پر عمل کیا  
 جائے گا اور اعمال کے اول ثواب کا یا حکم کا لفظ مقدر مانا جائیگا اور حقیقی معنی اس حدیث کے نینے سے یہ لازم آتا ہے  
 کہ بغیر نیت سے نہ ہوتے! بات کسی سے مالا کہ سب اہل اسلام کا اتفاق ہے کہ عموماً کسی نبی سے کذب سرزد نہیں ہوا ہے



اور بعض کہتے ہیں کہ وہ سو اٹھ بیس جلاوت بولنے سے معصوم ہیں اس لیے کہ کذب بجز کا بہ نسبت دیگر معاصی کے سخت تر اور بدتر ہے بسبب ساقط ہوجانے اہلاد کے گرنیہ کہتے ہیں کہ انبیاء سے کذب عمد ابطلو رقیہ کے جائز بلکہ واجب ہے سو یہ رائے انکی باطل ہے اس لیے کہ جب انبیاء خوف اعمائے نقیہ کو کہ بھوٹا بولتے ہوں گے تو انکی کسی بات پر وثوق نہ رہے گا اور کار تبلیغ نامعتبر ٹھہرے گا اس لیے کہ کوئی نبی ایسا نہیں جو اپنے اعدا میں بھوٹا نہوا ہو۔ بحر العلوم نے شرح مسلم الثبوت میں شیعہ کی اس تجویز کا جواب لے کر کہا کہ الحق انہم بمثل

هذه الاقوال خبر جو اعن ربيعة الاسلام ولذا راهم بعض اهل الله رضوان الله تعالى عليهم

على صوره خنزير كما هو مشهور في الفتوحات للشيخ الاكبر وارت رسول الله صلى الله

عليه وآله واصحابه وسلم بل حتى بعض اهل الله تعالى رضوان الله عليهم انهم يحضرون على

سورة الخنازير يعني حق یہ ہے کہ شیعہ اسی قسم کی باتوں کی وجہ سے دائرہ اسلام سے خارج ہو گئے ہیں

اور اسی وجہ سے بعض اولیاء اللہ نے انکو سور کی صورت پر دیکھا ہے جیسا کہ یہ امر فتوحات مکیہ مولفہ شیخ

محمد بن محمد بن عربی بن مذکور ہے بلکہ بعض اولیاء اللہ نے بیان کیا ہے کہ وہ روزِ خسرو روں کی صورت پر

اٹھیں گے۔ بحر العلوم نے اس مقام پر نہایت سخت کلامی سے کام لیا ہے شیعہ کی کفر کے محدثین قائل ہیں

گرمین نہیں جانتا کہ اہل حدیث کے ساتھ ان فقہاء میں سے جو مجتہد ہیں کوئی موافق ہوا ہو کفر شیعہ میں

اور غیر فقہاء مجتہدین کا کلام معتبر نہیں۔ اور مجتہدین سے منقول عدم کفر ہے اور واقع میں شیخ محمد بن

نے فتوحات مکیہ کے باب ہفتاد و سوم میں لکھا ہے کہ دو آدمی عدول شافعیہ سے تھے جنہر کسی کو نفی کا گمان

نہ تھا اور وہ دونوں ایک دلی کی صحبت میں رہا کرتے تھے میں بھی ان دنوں سے شناسائی رکھتا تھا ایک بار میں

نے ان دو شخصوں کو دیکھ کر کہا کہ تمہارے چہرے مجھے سور کے سے نظر آتے ہیں اور یہ علامت میرے اور خدا کے

درمیان مفر ہے کہ وہ روزانہ نض کہ مجھے اسی صورت پر دکھایا کرتا ہے ان دونوں نے یہ بات سنتے ہی فوراً

باطن میں توبہ کر لی اسکے بعد مجھے انکے چہرے آدمی کے سے نظر آنے لگے اور ان سے میں نے یہ بات کہی کہ تم نے

ابھی توبہ کر لی۔ ہے کہ تمہارے چہرے آدمی کے سے نظر آنے لگے دونوں نے اعتراف کیا اور اس بات سے

نہایت متعجب تھے کہ شیخ کا یہ کاشفہ اور کیفیت باطنی تھا کہ نزدیک مفید علم یقین نہیں کیونکہ غیر انبیاء میں

عصمت مفقود ہے پس ایسی دلیل قطعی قابل تسلیم نہیں کیونکہ اسکے ساتھ کوئی ایسی علامت موجود نہیں جس سے

یہ معلوم ہو سکے کہ یہ نبی اللہ ہے اور مطابق واقع کے ہے۔ اور یہ کتنے بڑے تعجب کی بات ہے کہ خدا سے

تسائے نے آنحضرت کی امت مرحومہ کو دنیا میں تو بڑے سے بڑے گناہ کی سزا میں مسخ وغیرہ سے محفوظ رکھا پھر قیامت میں ان کو ایسا رسوا کرے گا کہ ان کو سورہوں کی شکلوں میں اٹھانے کا پس یہ بات کسی طرح قابل پذیرائی نہیں جبکہ اللہ تعالیٰ فرعون اور ہامان اور نمرود اور شذا اور دوسرے شرکین اور یہود و نصاریٰ کے ساتھ تو قیامت میں ایسا معاملہ کرے گا نہیں پھر امت مرحومہ کو ایسی ذلت پہنچانا کس واسطے روا رکھے گا اگر شیعہ انبیاء سے کذب بلکہ کفر کا سادہ ہونا تقیہ کی راہ سے عقلاً و فسرثاً جائز بلکہ واجب قرار دیتے ہیں تو ان سے بڑھ کر قیامت میں سور کا چہرہ ہونے کے لیے دو لوگ مستحق ہیں جو کہ انہما کو اتنے ہی نہیں اور طرح طرح سے انکی اہانت کرتے ہیں اور جو واجب الوجود کے بھی قائل نہیں مگر انکی نسبت سور کی شکلوں پر مشور ہونا ثابت نہیں ہوا تو شبہہ کا ان شکلوں کے ساتھ معذور ہونے کا قول قطعاً باطل ہے اور نہایت تعصب پر دلالت کرتا ہے آنحضرت کی امت تمام انبیاء کی امت سے افضل ہے جیسا کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ یعنی تم بہترین امت تھے علم الہی میں کہ باہر لائے گئے لوگوں کی ہدایت کے لیے۔ اس محل کی مثال مصنف یوں دیتے ہیں ومثاله انعقاد نکاح الحرۃ

بلفظ النبیع والہبذ والخلیک والصدقۃ جیسے آزاد عورت نے مرد سے کہا وھبت نفسی لکھ میں نے اپنا نفس تیرے واسطے ہبہ کر دیا مرد نے کہا قبلت میں نے قبول کیا یا عورت کے بعد نفسی لکھ یا ملکت نفسی لکھ مرد نے جواب دیا قبلت ان سب الفاظ وھبت بعت اور ملکت کے معنی مجازی نکتہ مراد ہونگے کیونکہ معنی حقیقی کا مل نہیں قائم آزاد عورت سے بقولہ لعبدہ وھو معروف التائب

من غیرہ ہذا ابی وکذا اذا قل لعبدہ وھو اکبر سنا من المولی ہذا ابی کان مجازا عن العتق عندی حقیقہ خلافا لھما بنا علی ما ذکرنا ان المجاز خلف عن الحقیقۃ فی حق

اللفظ عندہ و فی حق الحکم عند ہما اور یہ کس مالک نے اپنے معرود انب غلام کو کہا کہ یہ میرا قرین ہے یا اپنے سے زیادہ عمر والے غلام کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو دونوں جگہ معنی مجازی مراد ہونگے اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا ان صاحبین کے نزدیک یہ کلام ہی تو ہو گا اور وہ اسکی پہلے گذر چکی کہ مجاز امام اعظم کے نزدیک تلفظ میں حقیقت کا طیفہ اور قائم مقام ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں قائم مقام ہے تلفظ میں نہیں پس اگر حقیقت غیر ممکن الوجود ہوگی تو صاحبین کے نزدیک کلام ہی تو ہو گا اور امام اعظم کے نزدیک حقیقت غیر ممکن الوجود ہو یا لیکن الوجود حقیقی معنی حرک ہونے پر مجازی معنی مراد ہوں گے

حکم کلام نفونین جائے گا مثیل معرفت حقیقت و مجاز کی علامت یہ ہے کہ جو لفظ جس معنی کے  
 واسطے بنایا جاتا ہے اس سے وہ معنی ساقط نہیں ہوتے اور معنی حقیقی کی نفی اس چیز سے ہرگز و صادق  
 آتے ہوں نہیں ہوتی بخلاف معنی مجازی کے کہ وہ اپنے مصداق پر صادق بھی آتے ہیں اور اس سے نفی  
 بھی ہو جاتے ہیں جیسے جانور زندہ کو جو لفظ شیر کا موضوع ہے شیر کہنا صحیح ہے اور اس نام کی اس  
 سے نفی نہیں ہو سکتی یعنی یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ شیر نہیں بخلاف بہادر آدمی کے کہ اسکو مجازاً شیر کہتے ہیں  
 اور یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ شیر نہیں ہے اور زمان مصر نے جو حضرت یوسف کو دیکھ کر کہا تھا حَلَشًا لِلَّهِ مَا  
 هَذَا بَشَرًا فِی سَاءِ اَشْرَیہ کوئی آدمی نہیں ہے تو یہاں معنی حقیقی یعنی بشریت کی نفی اس کے  
 اصداق علیہ یعنی یوسف سے بطور حقیقت کے نہیں ہے اور کلام ہمارا حقیقت میں ہے اور جب تک  
 حقیقت پر عمل ہو سکے مجاز اختیار نہیں کرتے کیونکہ مجاز اپنے معنی موضوع سے تجاوز کر گیا ہے اسی  
 اصل کی بنا پر خفیہ کہتے ہیں کہ اس آیت میں وَلَکِنْ یُّؤَخِّدُکُمْ بِمَا عَقَدْتُمْ الْاٰیْمَانَ وہ قسم  
 مراد ہے جسکو قصد استنفاد کیا ہے نہ عزم جیسا کہ امام شافعی نے سمجھا ہے تفصیل اسلی یہ ہے کہ قسم کی  
 تین قسمیں ہیں اول یہ کہ کسی گزشتہ معاملے پر جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھائے اسکو غموس کہتے ہیں دوسرے  
 یہ کہ ظن غالب کی راہ سے قسم کھائے وہ لغوس اور صورت میں گنگار ہوتا ہے دوسری صورت  
 میں نہیں ہوتا تیسرے یہ کہ کسی امر آئندہ پر قسم کھائے یہ منقذ ہے اگر ایمن قسم کے خلاف کرے گا تو  
 کفارہ لازم آئے گا اور غموس و لغوس کفارہ لازم نہیں امام شافعی کے نزدیک غموس میں بھی کفارہ ہے  
 اللہ تعالیٰ نے اس مسئلے کو دو مقاموں پر بیان فرمایا ہے ایک سورہ بقرہ میں کہ کما ہو۔ لَا یُؤَخِّدُکُمْ اللہ  
 بِاللَّغْوِ فِی اٰیْمَانِکُمْ وَلَکِنْ یُّؤَخِّدُکُمْ بِمَا کَسَبْتُمْ فَلَوْ نَبِکُمْ لَیْسَ فِی سِیْرَتِکُمْ اَشْرَیہ  
 لغوسوں میں مگر جہین تمہارے ولوں نے عزم کیا اور وہ غموس و منقذ ہے اور سورہ مائدہ میں یون  
 کما ہو۔ لَا یُؤَخِّدُکُمْ اللہ بِاللَّغْوِ فِی اٰیْمَانِکُمْ وَلَکِنْ یُّؤَخِّدُکُمْ بِمَا عَقَدْتُمْ الْاٰیْمَانَ  
 فَلَمَّا رَزَقْنٰہُ اَطْعَامًا عَشْرَةَ مَسَاجِدٍ مِّنْہِ اَشْرَکُوہِمْ لَیْسَ فِی سِیْرَتِکُمْ اَشْرَیہ  
 کجرا تا ہے ان قسموں پر جسکو تم نے قصد استنفاد کیا سو اسکا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے امام  
 شافعی یہ کہتے ہیں کہ بِمَا عَقَدْتُمْ الْاٰیْمَانَ اور مَا کَسَبْتُمْ فَلَوْ نَبِکُمْ کے معنی ایک ہیں پس  
 ہر ایک آیت میں قسموں سے غموس اور منقذ مراد ہوگی سورہ بقرہ میں مواضع کا ذکر مطلقاً ہے اور

سورۃ مائدہ میں اُسکو کفارے کے ساتھ مقید کیا ہے تو مؤخذہ مطلقہ سے وہی مراد ہو گا جو مؤخذہ مقید سے مراد ہے اور اس صورت میں غموس اور مشقہ دونوں میں گناہ اور کفارہ دونوں ہونگے امام شافعی نے اس طرح دونوں آیتوں میں تطبیق کی ہے امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ باعتبار ہم اکایمان سے عزم رکھنے کے معنی لینا مجاز ہے حقیقی معنی اس کے مشقہ ہیں تو سورۃ مائدہ کی آیت کی دلالت صرف مشقہ کے کفارے پر ہوگی اور سورۃ بقرہ میں ما کہت قلبکم عام ہے غموس اور مشقہ دونوں کو شامل ہے اور مؤخذہ کو اس میں کفارے کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے اس لیے اس مؤخذہ سے فرد کامل مراد ہوگی اور مؤخذہ کی فرد کامل عاقبت کا عذاب ہے پس غموس اور مشقہ دونوں میں عذاب ہوگا۔

فصل فی متعلقات النصوص

فصل متعلقات نصوص کے بیان میں

نصی بہا عبارة النص و اشارتہ و دلالتہا و اقصاۃ متعلقات نصوص وہ ہیں جن سے الفاظ کے معنی پر دلالت کرنے کی کیفیت معلوم ہوتی ہے ان کا مصران جاریں ہر عبارتہ النص اشارۃ النص دلالت النص اور اقتضار النص وجہ مصر کی یہ ہے کہ حکم جو نظم کلام سے مستفاد ہوتا ہے وہ یا تو نفس نظم سے ثابت ہوتا ہو یا آیت نہیں ہوتا جو نفس نظم سے ثابت ہوتا ہے اگر نظم کے لیے جملانی بھی گئی ہے تو اس کا نام عبارت سے ہر نہ اشارت کلاما ہے اور جو نظم سے ثابت نہیں ہوتا اُسکو دیکھنا چاہیے کہ وہ کس طرح سمجھا جاتا ہے اور آیا نظم سے لفظ سمجھا جاتا ہے یا شرعاً اگر لفظ مفہوم ہوتا ہے تو اُسکو دلالت کہتے ہیں اور جو شرعاً سمجھا جاتا ہے اُسکو اقتضائے ہر انصاف کو باو دلالت کی قسم ہیں اور باعتبار ان کے نظم کی تقسیم مابمل ہوتی ہے اس لیے کہ نظم یا بطریق عبارت کے دلالت کرتی ہے یا بطریق اشارت کے یا بطریق دلالت کے یا بطریق اقتضا کے اور یہاں نص سے مراد عبارت قرآن سے عام اس سے کہ نص ہو یا ظاہر یا مفسر یا خاص کیونکہ مطلقاً عبارت قرآن کو بھی فقہاء کی اصطلاح میں نص کہتے ہیں۔ فاما عبارة النص فهو ما سبق للكلام لا جملہ و اريد به قصد العبارة النص وہ ہے جس کے واسطے کلام اور عبارت کو لایا گیا ہو اور قصد اُس کلام کے لائفے وہی مراد ہو۔ واما

اشارۃ النص ہی ثابت بنظم النص من غیر زیادہ و هو غیر ظاہر من کل وجہ و لا سیف و کلام لا جملہ اور اشارۃ النص وہ ہے جو نص کے الفاظ سے مفہوم ہو کوئی لفظ زیادہ کرنے کی ضرورت واقع نہ ہو اور جو کچھ اُس سے ثابت ہوتا ہے وہ بہر جہت ظاہر نہیں ہوتا اور نہ اُس کے لیے سیاق کلام ہوتا ہے

مطلب یہ ہے کہ کلم اتفاق کلام سے بغیر زیادتی کے ثابت ہو اور کلام اُس کے لیے نہ لایا گیا ہو اسی لیے اسکو اشارہ لٹس کہتے ہیں کیونکہ جس چیز کے لیے کلام نہ لایا جائے وہ باطل ظاہر نہیں ہوتی بلکہ اُس میں ایک طرح کی پوشیدگی اور خفا ہوتا ہے اور اشارت سترم سے عبارت کو یہ بھی جان لینا چاہیے کہ جب نظم کا اطلاق عبارت قرآن پر ہوتا ہے تو اُس سے لفظ قرآن مراد ہوتا ہے اور قرآن کو نظم کہنے اور لفظ نہ کہنے کی دو وجہیں ہیں ایک تو یہ کہ لفظ کا اطلاق قرآن پر اس وجہ سے نہیں کرتے کہ لفظ کے لغت میں معنی حقو کہنے کے ہیں اس لیے ادب کی وجہ سے لفظ کی بجگہ نظم بولتے ہیں دوسری وجہ یہ ہے کہ نظم لغت میں رشتہ مروارید کو کہتے ہیں اور چونکہ قرآن کے کلمات اپنی خوبی میں موتیوں سے مشابہت رکھتے ہیں اس لیے اُن کو نظم کہتے ہیں اور یہاں وہ اصطلاح مراد نہیں جو شعرا کی ہے کیونکہ اُن کے نزدیک نظم اتفاق کی ایسی ترتیب کو کہتے ہیں کہ اُن کے معانی میں بھی ترتیب ہو اور اُن کی دلالات کا بندوبست مقتضائے عقل کے موافق ہو اور یہ بات نہو کہ لفظوں کو آگے پیچھے بول دیا جائے اور جس طرح اتفاق پڑے بغیر لفظ ترتیب اور دلالات کے ایک کو دوسرے سے ملا دیا جائے

دونوں کی مثال مصنف یوں دیتے ہیں مثالی فی قوله تعالیٰ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ

دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ۔ الا یزفانہ سیق لیان استحقاق الغنیمة فصار رضای ذلک وقد ثبت

فقروہ بنظر النص فكان اشارۃ الی ان استیلاء الکافر علی مال المسلم سبب لثبوت

الملک للکافر اذ لو كانت الاموال باقیة علی مالہم لما ثبت فقہیم قیمت کے مال میں اشر

فرما ہے کہ وہ مال اُن مہاجر فقیروں کے لیے بھی ہے جو اپنے گھروں سے اور اپنے مالوں سے نکالے گئے ہیں

کلام اس امر کے ثابت کرنے کے لیے چلایا گیا ہے کہ جو مہاجرین فقیر ہیں ال غنیمت میں اُن کا بھی حق ہے

پس یہ آیت اس بارے میں نص ہے اور نظم کلام سے بطریق اشارے کے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ وہ اپنی

جاننا دگتے ہیں جو بڑھنے کی وجہ سے فقیر ہو گئے ہیں اور اُن کا قبضہ اپنی جاننا د سے جاتا رہنے سے اُن پر ان

کفار کی ملکیت لازم آگئی جو اس جاننا د پر غالب ہو گئے ہیں کیونکہ اگر مسلمانوں کے مال مسلمانوں کی ملک میں

باقی رہتے تو اُن کا فقر ثابت نہوتا۔ اسی وجہ سے حنفیہ کا یہ مختار ہے کہ اگر مسلمانوں کے مالوں پر کافر غالب

ہو جائیں اور وہ مال دالاحرب میں ہوں تو مالک ہو جائیں گے اور امام شافعی کے نزدیک کافر مسلمانوں کے

مال کے مالک نہیں ہوتے مگر یہ مذہب صحیح نہیں اس لیے کہ اگر مال مسلمانوں کی ملک میں باوجود غلبہ کفار

باقی رہتے تو اشر مہاجرین کو فقیر نہ فرما سکیں کہ فقر حقیقت ملک کے زوال سے ہوتا ہے نہ چیز کے ہاتھ سے

دور ہو جانے سے باوجود ملک قائم ہونے کے کیونکہ فقر کی ضد غنا ہے جو مال پر مالک ہونے کو کہتے ہیں۔ چیز کے ہاتھ سے قریب ہونے کو اور جب فقیر علم ملک ہو تا ہے تو ما جوین مذکورین کو فقیر کہنا دلیل ہو اس بات کی کہ کفار آگے مالون کے مالک ہو گئے تھے اور انکی ملکیت باقی نہیں رہی تھی اور بسبب اس کا یہ ہے کہ کلام مطلق حقیقت پر محمول ہوتا ہے مگر امام شافعی اس اشارت پر عمل نہیں کرتے انکا مذہب یہ ہے کہ اگر شرف انکو مجازاً فقیر کہا ہے مگر یہ درست نہیں اسلئے کہ جب تک حقیقی معنی کلام کے بن سکیں تو مجازاً کی طرف بھیرنا اصل کے خلاف ہے اسلئے یہاں بغیر ضرورت اور بدون قرینہ کے مجاز کی طرف بھیرنا درست نہیں ہے اور اشارۃ النص سے ثابت ہوا ہے بہت سے مسائل کا استخراج ہو تا ہے چنانچہ مصنف کہتے ہیں

مند الملکم فی مسئلہ الاستیلاء اور اس مسئلہ سے استیلاء کفار کا حکم نکلتا ہے مثلاً کفار مسلمانوں پر غالب ہو کر ان کا مال اپنے ملک میں بجا میں تو اسکے مالک ہو جائیں گے وحکم ثبوت الملک ہتا جبر یا شورا

منہم و تصوفانہ من الیمیم والہبنہ والاعتقاق اھ اگر کسی سوداگر نے کافروں سے وہ چیز مول لے لی ہو اور اس مال میں بیع و ہب سے تصرف کرے یا غلام کو آزاد کرے گا تو درست ہو گا اور اگر سوداگر اس چیز کو دارالاسلام میں لے آیا ہو تو بیع و ہب سوداگر کے لئے ہوں استقدر دے کر مالک لے سکتا ہے اگرچہ اس مال کی آنکھ چھوٹ گئی ہو اور اسکا عوض لے لیا گیا ہو یعنی ایک سوداگر نے دارالہرب سے ایک غلام مول لیا جو کسی مسلمان کا تھا اور اسکو کافر بنائے تھے اور وہ سوداگر اسکو دارالاسلام میں لایا تو مسلمان مالک کو چاہیے کہ جن دامون کو سوداگر لایا ہو وہ اسکے حوالے کرے اگرچہ اس غلام کی آنکھ کسی نے چھوڑ دی ہو اور اس سوداگر نے اس سے اسکا عوض لے لیا ہو مگر مسلمان مالک کو نہ چاہیے کہ آنکھ چھوٹنے کے عوض کو غلام کے مول میں سے کم کر کے لے وحکم

ثبوت الاستغنام یعنی پھر اگر مسلمان ان کافروں پر غالب ہوں تو یہ مال حکم میں غنیمت کے ہو گا تاوی کی ملک اس میں ثابت ہوگی مالک اسکو فازی کے ہاتھ سے بھین نہیں سکے گا ان اگر مالک غنیمت کی تقسیم سے پیشتر اپنی چیز بچھدے وہ ان پا کر اسکو مفت لے لے تو جائز ہے اور اگر غنیمت کی تقسیم کے بعد اسکو چھتا مال لے تو اس مال کی قیمت دے کر لے سکتا ہے و فقیر بیانہ اور جو حکما اس مسائل پر فتویٰ ہوں ان سب کو اس حکم

ہو گا مثلاً کثیر سے غنیمت کرنا اور آزاد کرنا درست ہو گا و كذلك قوله تعالى حلکم لیلۃ العقبیا  
الوکثران نسا لکم من یاسکم و انکم یاس من علم اللہ انکم لکنتم قحطانون انفسکم قحاب علیکم  
دعنا عنکم فانان بائرو ذھن و بائقوا اما کتب اللہ لکم و کلووا و اشربوا حثرتین لکم الخیط

لَا بَيْضَ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْخَيْطِ إِلَى قَوْلِهِ ثُمَّ تَمَّ وَالصَّيَامُ إِلَى اللَّيْلِ فَلَا مَسَاكَ فِي وَجْهِ الصَّوْمِ

یحقق مع وجود الجنابة لان من ضروره حل لمباشرة الى الصبح ان يكون الجزء الاول

من النهار مع وجود الجنابة والامساك في ذلك الجزء صوم امر العبد باقامه فكان هذا

اشاره الى ان الجنابة لا تنافي الصوم اشترطت في جوارح من فرايا سے کہ روزے کی راتوں میں

بی بیوں کے پاس جانا تمہارے لیے حلال کر دیا گیا وہ تمہارے لباس میں تم ان کے لباس میں بی بیوں کے پاس جانا کہ

تم اپنے حق میں خیانت کرتے تھے اور چوری چھپے بیبیوں کے پاس چلے جاتے تھے تو تیرے تہنیت کر دی اور تمہاری

خطا سے درگزر کی پس اب ان کے پاس جاؤ اور جو اللہ نے تمہارے لیے لکھا ہے اسے طلب کرو اور رکھاؤ

اور پوچھا تاکہ صبح کی سفید وحاری رات کی کالی وحاری سے تھین صاف نظر آئے گے پھر رات تک روزہ

پورا کرو اس کلام پاک کے نقل کرنے سے ہماری غرض یہ ہے کہ اس سے بطور اشارہ انص کے یہ ثابت ہوتا ہے کہ

اول صبح میں روزہ جنابت کے ساتھ تحقق ہے کیونکہ آیت سے صبح تک مباشرت کا حلال ہونا ثابت ہے اور

روزہ اول صبح سے رکھا جاتا ہے تو روزہ اور جنابت دونوں اول صبح میں جمع ہو جائیں گے کیونکہ با

مباشرت کے پچھلے جو میں اور روزے کے وقت کے پہلے جو میں کوئی ایسا واسطہ یا نہیں جاتا ہے

کرنے پر بندہ قادر نہیں ہے اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ جنابت روزے کے منافی نہیں دلوم من ذلك

ان المضضنة والاستشاق لا ينافيان بقاد الصوم اور اس سے لازم آتا ہے کہ کئی کرنے اور تاک میں

پانی ڈالنے سے روزہ نہیں جاتا کیونکہ جب جنابت کا روزے کے ساتھ ہونا تحقق ہے اور اس کا دفع کرنا

نازک کے لیے ضرور ہے اور جنابت بغیر غسل کے اتر نہیں سکتی اور غسل میں منجھ کا دھونا اندر سے اور ناک میں

پانی ڈالنا فرض ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ان دونوں سے روزہ نہیں ٹوٹ سکتا جیسے کہ تمام بدن دھونے

سے نہیں ٹوٹتا ہے۔ و يتفرغ منه ان من ذاق شيئا بغيره لم يفسد صومه فانه لو كان الماء

الحاجد طعم عند المضضنة لا يفسد به الصوم اور اس سے یہ متفرغ ہوتا ہے کہ کسی چیز کے چکھنے

سے روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ اگر پانی کھاری ہوتا اور اس سے غسل کے وقت گئی کرتا تو پانی کی تکمیل کا اثر نہ

میں معلوم ہوتا مگر روزہ فاسد نہ ہوتا تو اس طرح دوسرے طور پر چکھنے میں بھی روزہ فاسد نہ ہوگا و علم منه حكم

الاختلاف والاحتقلم والادهان لان الكتاب المسمى لامساك اللازم بواسطة الانتهاء

من الاشياء الثلاثة المذكورة فقول الصوم صوما علم ان ركن الصوم يتم بالانتهاء عن

عن الاشیاء الثلثہ اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر روزہ دار کو خواب میں نہانے کی حاجت ہو جائے یا سینگلی سے خون نکلوانے یا تیل تلے تو اس کا روزہ نہ ٹوٹے گا سلیے کہ صبح سے غروب تک کھانے پینے اور عورت سے جماع کرنے سے بند رہنے کا نام کتابی روزہ رکھا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ روزے کا ارکان ان تینوں چیزوں ہی کی انتہا کر دینے سے تمام ہو جاتا ہے اگر سو اس انتہا کے اور اشیا پر بھی روزے کا وجود شرعاً موقوف ہوتا تو یہ انتہا بنفسہ روزہ نہوتی اور امام احمد کے نزدیک بھری ہوئی سینگلیاں کچھو ابار و رسا کو توڑتا ہے کیونکہ شداد بن اوس سے ابو داؤد اور ابن ماجہ اور دارمی نے روایت کی ہے کہ حضرت ایک شخص کے پاس جنت البقیع میں آئے وہ شخص بھری ہوئی سینگلیاں کچھو انا تھا اور حضرت میرا ہاتھ پکڑے ہوئے تھے اور آمدن رمضان کی اٹھارہویں تاریخ تھی آپ نے اُگو دیکھ کر فرمایا افطر الحاجم والمجموع یعنی روزہ توڑ ڈالو بھری سینگلیاں کھینچنے والے اور کچھوانے والے نے جواب اسکا یہ ہوا الف بعض نے اس حدیث کی یوں تاویل کی ہے کہ انظار سے مراد یہ ہے کہ سینگلی کچھوانے والا تو بوجہ ضعف انظار کے قریب ہو جاتا ہے اور کھینچنے والا اس سے امن میں نہیں ہوتا کہ اس کے پیٹ میں سینگلی کے چوستے سے کچھ پونج جائے جیسا کہ امام می السنہ نے کہا ہے اور سک احتلام میں جو کھلم ہے کہ یہ حدیث نسخ سے غلطی سے بلکہ ماثل ہے کہ اب اسکے سارے کئی مدنیہین موجود ہیں چنانچہ آنحضرت نے فرمایا کہ تین چیزیں روزے کو نہیں توڑتی ہیں ایک بھری سینگلیاں کچھوانا دوسرے تے کرنا تیسرے احتلام رواہ الترمذی عن ابی سعید اور آنحضرت نے بھری سینگلیاں احرام اور روزے کی حالت میں کچھوانے جیسا کہ بخاری و مسلم نے ابن عباس سے روایت کی ہے اور انس رضی اللہ عنہ سے کہا گیا کہ کیا تم بھری ہوئی سینگلیاں کچھوانے کو جناب سرور کائنات کے زمانے میں کر رہے جاتے تھے انھوں نے جواب دیا کہ نہیں مگر یہ سبب ضعف کے اسکو بخاری نے روایت کیا ہے اور دارقطنی نے انس سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے بھری ہوئی سینگلیاں کچھوانے کی روزہ دار کے لیے اہانت دی ہے اور انس روزے کی حالت میں بھری ہوئی سینگلیاں کچھوا کر تے تھے وعلیٰ ہذا یخرج الحکم فی مسئلۃ التبییت اور اسی سے بییت کا مسئلہ نکلتا ہے بییت بروزن تغیل رات سے نیت کرنے کو کہتے ہیں اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا روزے میں رات سے نیت کرنا شرط ہے یا نہیں امام شافعی کے نزدیک شرط ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک شرط نہیں مصنف ابو حنیفہ کے مذہب پر آگے دلیل بیان کرتے ہیں۔ فان قصد الاقن بالماوربہ انما یلزم عند توجہ الامر والامر انما یوجہ



بعد الجزوا کا اول بقوله تعالیٰ **كُلُّ شَيْءٍ مِّنَ الصَّيَامِ إِلَى اللَّيْلِ** یعنی نیت نیت میں قصد کو کہتے ہیں اور  
 امور یہ کنیجا آوری کا قصد اس وقت لازم آتا ہے کہ اس کے کرنے کا حکم واقع ہو اور روزے کے تمام کر نیکی  
 حکم جزوا دل کے بعد متوجہ ہوتا ہے کیونکہ اللہ نے فرمایا ہے کہ روزے کو رات تک تمام کر دو اور تمام جب ہوگا کہ  
 جزوا دل دن میں شروع ہوتا ہے نتیجہ یہ پیدا ہوا کہ دن کے جزوا دل سے پہلے یعنی رات سے نیت  
 کرنی لازم نہیں اسی لیے خفیہ کہتے ہیں کہ روزے کی نیت کرنی دوپہروں شرعی کے قبل تک درست  
 ہے البتہ دوپہر کے بعد درست نہیں بلکہ قدوری میں تو یہاں تک لکھا ہے کہ زوال تک درست  
 اور اصح اول سے بخلاف امام شافعی کے کہ ان کے نزدیک نیت رات سے چاہیے اور دن کو  
 جائز نہیں دلیل مذہب اول پر یہ ہے کہ **اتموا الصيام** میں روزے کے تمام کرنے کا  
 حکم ہے اور تمام کرنا شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اس پر یہ اعتراض دارد ہوتا ہے کہ **اتموا**  
**الصيام الى الليل** امر ہے روزے کے تمام کرنے کے لیے اسکو شروع کرنے کے بعد اور اس میں خلاف نہیں  
 ہے اور تمام کرنے کا امر جزوا دل کے بعد متوجہ ہوتا ہے اور بجا آوری کا قصد شروع کرنے کے امر کے وقت  
 لازم ہوتا ہے نہ تمام کرنے کے امر کے وقت پس نیت کی تاخیرات سے لازم نہیں آتی جواب اس کا یہ ہو کہ  
**اتموا الصيام الى الليل** اگرچہ بظاہر تمام کرنے کا حکم ہے لیکن نفس الامر میں شروع کرنے کا حکم ہے اس لیے  
 کہ اگر تمام کرنے کے لیے حکم ہو در حالیکہ شروع نہیں ہے تمام کرنے سے تو امر بالشروع کا ہونا ضرور ہے اور  
 شروع تمام کرنے پر مقدم ہے پس اگر شروع کرنے کے واسطے متحقق ہو تو اس سے روزے کا وقوع رات  
 میں لازم آجائے اور لازم باطل ہے تو لزوم بھی باطل ہوگا۔ اور یہ جواب **ادد** ترمذی نسائی اور  
 ابن ماجہ نے روایت کی ہے کہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ **لا صائم لمن لعینت الصيام**  
**من الليل** یعنی اس شخص کا روزہ نہیں ہے جس نے اسکی رات سے نیت نہ کی تو اس حدیث کے  
 معنی یہ ہیں کہ روزے کا کمال بدون نیت کے نہیں ہے جیسے **لا صلوة الا بقاءة الكتاب لا با**  
**لن الا ما نذله ولا صلوة للعبد الا بق** و **لا صلوة في الاصل المغصوب** اور **لا دين لمن**  
**لا عهد له** امام شافعی نے حدیث بالا پر عمل کر کے کہا ہے کہ ہر روزے میں نیت رات سے درست  
 ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ ایک حدیث صحیح بی بی عائشہ سے روزہ نفل کے باب میں مروی ہے جو حدیث  
 مذکورہ بالا کے معارض سے بی بی صاحبہ کہتی ہیں کہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم صبح کو روزہ دار نہیں

ہوتے تھے اور بھر گھر میں آکر پوچھتے تھے کہ کچھ کھانے کرے، اگر جواب دیا جاتا کہ نہیں تو کہتے تھے کہ میں روزہ دار ہوں اور اگر کہا جاتا تھا کہ ہے تو کھالتے تھے اور نیت کر چکے تھے روزے کی اسکو مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اس حدیث صحیح سے ثابت ہے کہ نفل روزے کی نیت کرنا دن میں درست ہے اسی طرح روزہ رمضان کے باب میں ایک حدیث صحیح پر عمل کیا ہے جو ارباب سنن اربعہ کی حدیث کے ساتھ ہے اور وہ یہ ہے کہ محمد بن مسلم بن ابی اکوع سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو قبیلہ اسلم میں سے حکم دیا کہ لوگوں کو خبر کر دے کہ جس نے کھالیا تو چاہیے کہ روزہ رکھے باقی دن تک اور جس شخص نے نہیں کھالیا تو روزہ رکھے اسلئے کہ یہ دن عاشورہ کا ہے اور عاشورہ فرض تھا رمضان کے فرض ہونے سے پہلے اور ابن جوزی نے جو اسے سنت بتایا ہے یہ تحقیق کے علاوہ اسکی حدیث صحیح صوم عاشورہ کی فرضیت بخوبی ثابت ہوتی ہے کیونکہ آپ نے اسکو حکم دیا تھا اور حکم جو بکے لیے ہے اور اس حدیث سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ روزہ واجب دن میں نیت کرنے سے بھی ادا ہو جاتا ہے اور جب عاشورہ کے روزے کے لیے دن میں نیت کرنا جائز ہو اور رمضان کے روزے کے لیے بھی دن میں نیت کرنا صحیح ہو گا کیونکہ وہ بھی فرض ہے اسی طرح نذر معین کے روزے کا بھی حال ہونا چاہیے کیونکہ وہ واجب معین ہے اور واجبات معینہ میں باہم کوئی فرق نہیں اور سلمہ کی حدیث کو اصحاب سنن اربعہ کی حدیث سے قوی اس لیے سمجھا گیا کہ اس میں کئی قسم کا اختلاف ہے ایک اختلاف نفل کا ہے دوسرے رفع اور وقف کا۔

عبارت اور اشارہ دونوں کا مرتبہ حکم کے ثابت کرنے میں برابر ہو لیکن جب دونوں میں تعارض واقع ہو جائے تو عبارت کو ترجیح ہوتی ہے کیونکہ جو چیز عبارت سے ثابت ہوتی ہے وہ سیاق کلام کا تصور ہوتی ہے اور جہاں عبارت ثابت ہوتی ہے اسکے لیے سوق کلام نہیں ہوتا اور دونوں کے لیے موم ہے کیونکہ دونوں قرآن کے الفاظ سے ثابت ہوتے ہیں اور موم و خصوص نقطہ کے موارد میں سے ہیں بسا اوقات کا احتمال ہو کہ دونوں میں سے ہر ایک خاص ہی ہو اور عام خصوص بعض وغیرہ بھی مثال اسکی یہ ہو۔ *وَ اَنَّا الْاِدَاتُ بِيَوْمِ نَحْنُ اَوْ كَاذِبَةٌ كَلِمَاتٍ* *سُورَةُ اَلْاَنْعَامِ آيَةُ ۱۶۵* *وَ اَنَّا الْاِدَاتُ بِيَوْمِ نَحْنُ اَوْ كَاذِبَةٌ كَلِمَاتٍ* *سُورَةُ اَلْاَنْعَامِ آيَةُ ۱۶۵* *وَ اَنَّا الْاِدَاتُ بِيَوْمِ نَحْنُ اَوْ كَاذِبَةٌ كَلِمَاتٍ* *سُورَةُ اَلْاَنْعَامِ آيَةُ ۱۶۵*

عزمتیں دو دو ہلائین ان بچوں کو دو برس جو کوئی چاہے کہ پوری کرے و دودھ کی مدت اور بچے دالے یعنی باپ پر ان صورتوں کا ردائی کپڑا ہے دستور کے مطابق یہ آیت عبارت سے اس امر میں کہ بچے کے باپ پر دستور کے مطابق ان کے کپڑے اور کھانے کی ذمہ داری ہے اور اشارہ ہے اس باب میں کہ باپ کپڑے کے مال میں

ملکیت کا حق حاصل ہے کیونکہ نسبت باپ کی جانب ثابت کی ہے کیونکہ مولود ولید میں جو لام ہے وہ اخصاص کے  
 قائم ہے کے لیے ہے پھر اس عام ملکیت کے حق میں سے یہ بات خاص کر لی گئی کہ بیٹے کی کنیز کے ساتھ باپ کی  
 صحبت کرنے کا حق حاصل نہیں ہے اگر وہ ایسا کرے تو اسپر کنیز کی قیمت لازم آئے گی مگر لازم نہیں آتی کیونکہ  
 اس میں شبہ حلال ہونے کا ہے واما دلائل البغ فی ما علم علیہم المنصوص علیہ بلفظ ولالات النص  
 اسے کہتے ہیں کہ حکم کی علت لغت کی رو سے معلوم ہو لینے جو شخص لغت کا ماہر ہو خواہ وہ فقیہ ہو یا نہ ہو  
 اسکو معنی مؤخر معلوم ہو جائے لا اجتهاداً ولا استنباطاً یعنی اس علت کا سمجھنا مجتہد کے اجتہاد و  
 استنباط پر موقوف نہیں ہے دلالت النص کی یوں تعریف کی ہے کہ کلام کس حکم منطوق کے ثبوت پر کس  
 سکوت کے لیے دلالت کرے اور یہ دلالت کس ایسے معنی لازم کے ذریعے ہو جو اس کلام سے ثابت سمجھے جاتے  
 ہیں منطوق سے مراد وہ ہے کہ لفظوں میں جس کا ذکر ہو اور سکوت سے مراد وہ ہے کہ جس کا ذکر لفظوں  
 میں نہ ہو ظاہر ہے کہ جس کلام کے معنی لغت کی رو سے سمجھ میں آتے ہونگے ان میں قیاس و اجتہاد کی ضرورت  
 نہوگی بلکہ اہل زبان معانی لغت میں ذرا بھی تامل کرے گا تو حقیقت و مجاز کو بخوبی سمجھ لے گا اور وہ معنی لازم  
 اسکے ذہن میں آجائیں گے ان کو سمجھنے کے لیے فقہ وغیرہ سے مدد لینے کی ضرورت نہوگی پس ایسی دلالت کا  
 نام دلالت النص ہے اور نحو اسے الخطاب اور مفہوم الواقت بھی کہتے ہیں اور اس معنی لازم کو مناط بولتے ہیں  
 پس معنی لغوی سے مراد موضوع نہیں بلکہ معنی التزامی مراد ہیں یہاں یہ بھی جان لو کہ ایک گروہ کے نزدیک  
 خود ان معنی التزامی کا نام دلالت النص ہے اور دوسرے گروہ کے نزدیک اس معنی لازم کے ذریعے جو اس  
 سکوت کے لیے منطوق کا حکم ثابت ہونے پر کلام دلالت کرتا ہے اس دلالت کو دلالت النص کہتے ہیں اور  
 جسے یہ سمجھا ہے کہ دلالت النص قیاس کی قسم سے ہے مگر قیاس غنی ہے اور دلالت علی سے یہ اسکی قطعی ہی  
 اس لیے کہ دلالت قطعی ہے اور قیاس قطعی نہیں بلکہ صرف وہی قیاس قطعی ہے جو علت منصوصہ سے ہو اور  
 جو علت مستنبطہ سے ہو تاہم وہ غنی سے قیاس کو سوا مجتہد کے دوسرا نہیں جانتا اور دلالت کو تو ہر ایک  
 واقف زبان جانتا ہے ملا وہ اسکے دلالت کی مشروعیت قیاس کی مشروعیت سے پیشتر ہے اور جو لوگ قیاس  
 کے منکر ہیں وہ دلالت سے انکار نہیں کرتے دلالت النص کے قطعی ہی ہونے کی وجہ سے کہ حد و دار کفالت  
 ثبوت اس سے ہوتا ہے اور قیاس کی صرف اسی قسم سے ہوتا ہے جو قطعی ہو مثالی فی قولہ تعالیٰ وَلَا تَقْلُ

لُحْمًا أُقْبُوا وَلَا تَكُنْهُمَا فَالْعَالَمُ بِأَوْضَاعِ الْفَعْلِ يَفْهَمُ بِأَوَّلِ السَّمْعِ أَنْ تَحْرِمَ النَّافِعَةَ لَا فِعْلًا

عینہما مثال اسکی اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ ان باپ کو آف بھی نہ کہہ اور نہ ان دونوں پر سزا دے کر بس  
 جو شخص علم لغت کی اوضاع سے واقف ہے وہ اس آیت کو سنتے ہی سمجھ لیتا ہے کہ ان باپ کی ایذا اور کرنے کی  
 غرض سے انکو آف کہنا حرام ہوا ہے اللہ تعالیٰ کا مقصد اس حکم سے یہ ہے کہ اولاد والدین کے ساتھ نیکی کرے  
 اور انکی اطاعت میں سرگرم رہے فلا تغل یہما ان کے تقویٰ معنی یہ ہیں کہ ان سے آف نہ کہے تو ان کے  
 نہ کہنے کی ممانعت عبارت النص سے ثابت ہے اور مراد اس سے یہ ہے کہ ان سے کلام کرنے میں سختی اور دشمنی کسی  
 قسم کی نہ آنے پائے یعنی التزانی میں یہی دلالت النص سے ظاہر ہے کہ جب ان کو آف کہنا منع ہے تو اگر سختی  
 کرنا اور انکو ایذا بھی منع ہوگا اور آخر الذکر کے ضروری ہونے میں کوئی شبہ نہیں اوضاع لغت کا عالم اس  
 آیت کو سنتے ہی فوراً سمجھ جائے گا کہ ان کے نہ کہنے کی ممانعت ان کے احترام اور حرمت کی وجہ سے ہے تو انکو ایذا دینا  
 اور مارنا بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا اسلئے کہ آف کہنے سے انکو جتنی ایذا پہنچے گی اس سے بڑھ کر انکو مارنے  
 اور بڑا کرنے میں پہنچتی ہے اور دراصل آف نہ کہنے سے مراد بھی یہی ہے کہ انکو ایذا نہ پہنچائی جائے اور  
 ایذا کا پہنچانا عام ہے تو جن جن باتوں میں والدین کو ایذا پہنچانا مقصود ہے وہ ان کے ساتھ کرنا حرام ہے

وہذا النوع عموم الحكم المخصوص عليه لعموم علمه ولهذا المعنى قلنا عموم الضمير

والشتم الاستخدام عن الالاب بسبب الاجارة وللعبس سبب الدين والقتل قصاصاً اور  
 اس واسطے حکم ہے کہ بیٹا باپ کو مزدوری پر لگانے یا کسی کام کا ٹھیکہ دے تو کام  
 کے لیے اسپر سختی کرنا یا مارنا یا اس سے نفرت لینا حرام ہے یا بیٹے کا باپ قرض دار  
 ہو تو اسکو بوجہ اس قرض کے قید کرنا حرام ہے یہاں تک کہ اگر باپ اپنے  
 بیٹے کو مار ڈالے یا مان اپنے بچے کو مار ڈالے تو ان کو اولاد کے عوض نہ مارا  
 جائے گا۔ تم دلالۃ النص بمنزلة النص حق معیناً الحقوبہ بکلام النص یعنی دلالة النص بمنزلة النص کے  
 سے یہاں تک کہ اس سے عقوبات ثابت ہوتے ہیں عقوبات شامل ہو عقوبات کاملہ کیسے حدود اور عقوبات کا  
 جو عبادت اور عقوبت میں مشترک ہیں (۱) دلالت النص سے حد کے ثابت ہونے کی مثال ہے کہ ماعزہ علی  
 نے زنا کیا تو آنحضرت نے انکو سنگسار کیا اور وہ محسن تھے تو اعرہ کا سنگسار کرنا نص سے ثابت ہوا اس کے  
 سوا دوسرے زانی محسن کو سنگسار کرنا دلالت النص سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ جب اعرہ نے حالت احسان  
 میں زنا کیا تو آنحضرت نے انکو سنگسار کرایا اور ملت ماعزہ کے سوا اور شخص کو بھی عام ہے پس کوئی زنا

کہے گا اور وہ محسن ہوگا تو سنگا رکھو یا جائے گا لیکن زانی محسن کو سنگسار کرنا دوسری نصوص سے بھی  
 ثابت ہے (ایضاً) اَشْرَایَ مَحَارِبٍ مِّنْ قَرْمِیْنِ - اِنَّمَا یَحَارِبُونَ اللّٰهَ وَرُسُلَهُ وَیَسْتَوْنَ فِی الْاَدْنِی  
 فَسَادًا اِنَّ یَقْتُلُوْا اِذْ یُعَلِّمُوْنَ اَوْ یُحَقِّطُوْنَ اِذْ یَنْهَوْنَ وَاذْ یُجْلِسُوْنَ مِنْ خِلَافِنَا وَیَقْتُلُوْنَ اَلْاَرْضِیْنَ  
 یعنی جو لوگ اشراروں کے رسول سے لڑائی کرتے ہیں اور زمین میں فساد کرتے پھرتے ہیں انکی سزا یہ ہے کہ  
 وہ قتل کر دیے جائیں یا اور پر چڑھائے جائیں یا جانبِ غلاف کے ہاتھ اور پیر کاٹے جائیں یا وہ اپنے  
 وطن کی سرزمین سے نکال دیے جائیں۔ اس کلام سے بطور عبارتہ انص کے راہزنوں کے حق میں حد ثابت  
 ہوتی ہے کہ دلالہ انص سے ان لوگوں کی نسبت بھی حد کا کام ثابت ہوتا ہے کہ خود تو انھوں نے ڈاکہ زنی کی  
 گزرائی دوسے دوسروں نے کی ہو کیونکہ فساد کرنا انکی نسبت بھی صادق آتا ہے (۲) دلالہ انص کے ذریعہ  
 سے کفارے کے ثبوت کی مثال یہ ہے کہ جب کسی روزہ دار عورت کے ساتھ عمدہ صحبت کی جائے تو وہ عورت  
 ظہار کا سا کفارہ دے یعنی ایک قلام آزا دکرے یا ساٹھ سکینوں کو کھانا کھلائے یا دو مہینے کے برابر روزے  
 رکھے اور اصل نصل ایک خاص روزہ دار کے عمدہ جماع کرنے کے کفارے کے باب میں آئی ہے چنانچہ صحیح ستہ  
 میں ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ ایک عرابی نے اپنی عورت سے روزہ رمضان میں جماع کر لیا تھا اپنے اسکو فرمایا  
 کہ کیا پاتا ہے تو غلام کہ اسکو آزا دکرے عرض کیا نہیں فرمایا کہ تو طاقت رکھتا ہے کہ دو مہینے کے روزے رکھے  
 عرض کیا نہیں فرمایا کہ تو قدرت رکھتا ہے کہ ساٹھ سکینوں کو کھانا کھلائے عرض کیا نہیں اپنے فرمایا کہ بیٹھ جا  
 دو بیٹھا ہوا تھا کہ آپ کے پاس ایک لڑکا کچھ روزوں کا آیا اپنے فرمایا اسکو فقیر دن برتصدق کرے اُس نے  
 عرض کیا کہ بچہ شہر بھر میں میرے گھر سے زیادہ کوئی گھر فقیر نہیں اسپر آپ نے فرمایا کہ اسکو لیا اور اپنے  
 گھر والوں کو کھلا اور جو مال اس عرابی کا ہوا عمدہ روزے میں جمع کرنے سے ویسا حال ہر ایک ایسے شخص کا ہوگا  
 جو روزے میں عمدہ جماع کرے گا کیونکہ عرابی پر جو کفارہ واجب ہوا تھا وہ بسبب روزے کے فاسد ہونے کے  
 ہوا تھا اس وجہ سے کہ وہ عرابی تھا یا مرد تھا پس بیطرح ہر مرد اور عورت پر کفارہ واجب ہو جائے گا۔  
 علامہ قضا زانی نے توضیح کے حاشیہ میں اسپر اعتراض کیا ہے کہ شافعی علیہ الرحمۃ نے باوجود اعلیٰ درجے کے  
 سنت دان ہونے کے یہ نہ سمجھا کہ کفارہ روزے پر محض جنابت کی وجہ سے ہے بلکہ انھوں نے یہ سمجھا کہ جماع کا ہر  
 کے ساتھ روزے کو فاسد کرنے کی وجہ سے کفارہ لازم آیا تھا اس لیے انھوں نے عورت پر کفارہ واجب  
 نہیں سمجھا کیونکہ اسکا روزہ تو فرج میں قدر اساجھی ذکر داخل ہوتے ہی فاسد ہو جاتا ہوا اس لیے شافعی

کفارے کا سبب اس جنابت کا بل کو نہیں مانتے جو عورت و مرد دونوں میں مشترک ہے بلکہ ان کے نزدیک سبب کفارے کا جنابت ہے جماع کا بل کے ساتھ اور یہ مرد کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے اسی لیے حضورؐ اور نے عورت پر کفارے کے وجوہ سے سکوت فرمایا تھا جو اب اسکا یہ ہے کہ ہم پیغمبر نہیں کرتے کہ امام شافعی عورت کے کفارے کا حکم نہیں سمجھے تھے بلکہ وہ خوب سمجھ گئے ہونگے انھوں نے اسکو سمجھ کر یہ کیا کہ اپنا اجتہاد اسپر اضافہ کیا اور اپنی رائے سے اسکو مرد کا فعل کے ساتھ مخصوص کر دیا اور ہم کہتے ہیں کہ روزہ رمضان میں جماع کے جنابت ہونے میں جو اثر مرد کے فعل کو ہے وہی عورت کے فعل کو ہے پس بین عورت و مرد دونوں کا فعل مشترک ہوگا اور یہی علیہ السلام نے جو اعرابی کی عورت کے کفارے کے ذکر سے سکوت فرمایا تو اسکی وجہ یہ ہے کہ دوسرے کے روزے کے فساد کا اعتراض کر لینا شرعاً میں مستحب نہیں کیونکہ احتمال ہے کہ عورت اجتران نہ کرے یا یہ ہو کہ آپ نے جو چھوڑا دن کا تو کراؤ اسکے گھر بھیجا تھا تو درحقیقت اس سے یہ مقصود ہو کہ اگر زوج کا قول صحیح ہو تو عورت بھی اپنا کفارہ ان سے کرے اور جن یہ ہے کہ ولادت النصف میں یہ شرط ہے کہ وہ منے جنگے ساتھ مخصوص علیہ کا حکم متعلق ہو لہذا ثابت ہون اسطرح کہ اہل زبان انکو سمجھتے ہوں اور یہ شرط نہیں کہ جو حکم ان سے ثابت ہو وہ ایسا ہو کہ اسکو اہل زبان جانتے ہوں اور یہ امر ظاہر ہے کہ جنابت کے جو منے سوال میں سنت کی رو سے ثابت ہیں انکو اہل زبان اچھی طرح سمجھتے ہیں تو وہ ولادت النصف کے قبیل سے ہونگے مگر جو حکم یعنی کفارہ ان سے متعلق ہے اسکو دوسری جگہ ثابت ہے اسکا یہ حال نہیں پس امام شافعی پر یہ بات مشتبہ ہو گئی کہ حکم کا تعلق بنفس معنی جنابت کے ساتھ ہے یا جنابت میں جماع کے ساتھ ایسے انپر سکوت کا حکم پوشیدہ رہا کچھ ایسے انکو اشتباہ واقع نہیں ہوا تھا کہ جنابت کے منے میں کسی قسم کی پوشیدگی ہے پس شافعی پر مشتبہ ہو جانے سے جنابت کے دلالت کی قسم ہونے میں کوئی خرابی نہیں اور نیز ولادت من اسطرح کا اختلاف جائز ہو کہ بعض پر خفی ہو اور بعض پر علی ہو تو شافعی پر اسکا حال خفی رہا اور ابوحنیفہ پر کھل گیا۔ قال اصحابنا و جب الکفارة بالوقع بالنفس وبالکامل والشرب بلکذا النفس علیٰ خفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے روزہ رمضان میں اپنی زوجہ سے صحبت کی تو اسپر کفارے کا وجوب عبارتہ النفس سے ثابت ہے اور کچھ کھالیایا بی لیا تو اسپر بھی کفارہ دلالت النفس سے واجب ہے کیونکہ چوطت کفارے کی جماع کے سبب بہ حالت روزہ پائی جاتی ہے وہی عمدتاً کل شرب میں پائی جاتی ہے اور وہ دو توہین روزے کا فاسد کر دینا ہی اصل اعرابی پر جو کفارہ واجب ہوا تھا تو وہ روزے کے فاسد کرنے کی وجہ سے ہوا تھا نہ خاص اس وجہ سے

کہ روزے میں عورت سے محبت کی غمی جس بات سے روزے میں فساد پیدا ہوگا اسی پر کفارہ بھی واجب ہوگا پس کفارے کی خصوصیت کچھ محبت کرنے کے ساتھ نہیں ہے امام خاضی کہتے ہیں کہ کفارہ صرف جلع کے لیے مشروع ہوا ہے اس لیے تصدق کھالینے اور پی لینے سے لازم نہیں آتا امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ بخش جلع کی وجہ سے واجب نہیں ہوا ہے کیونکہ اپنی عورت کے ساتھ جلع کرنا ممنوع نہیں بلکہ وہ اس گناہ کا بل کی وجہ سے لازم ہوا ہے جسے عمدہ روزے کو فاسد کر دیا تو اب جو چیز روزے کو فاسد کرے گی اسی پر کفارہ واجب ہوگا اور یہ امر روزے کے اندر عمدہ کھالینے اور پی لینے میں بھی متحقق ہے تو اخیر بھی کفارہ واجب ہوگا۔

وعلى اعتبار هذا المصنف یعنی چونکہ ان باب کو آف کنا مضرت تکلیف کی وجہ سے حرام قرار آیا ہے اس لیے قیل یداد الحکم علی تلك العلة کہا گیا ہے کہ حکم کی بنیاد اسی علت پر ہوگی قال الامام انھما

ابو زید لو ان قوما یعدون التایف کرامۃ لا یحرم علیہم تایف الا بیوت قاضی الامم الزین نے کہا ہے کہ اگر کوئی قوم ایسی ہو کہ جسکے نزدیک ان باب کو آف کنا موجب احترام ہو اور ایسا میں داخل

نہو تاخیر ان باب کو آف کنا حرام نہوگا و لو فرضنا بیعنا لا ینع العاقدین عن السعی لی الجمعیۃ

بان کان فی سفینۃ تجری الی الجامع لا یکرہ البیع اور اگر کوئی ایسی بیع ہم فرض کریں کہ بیچین مصروف ہونے سے جمعہ کی سسی میں رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی مثلاً بائع و مشتری دونوں ہمراہ ایک آؤ میں رہا گئے ہیں اور بیچ جلع سے ہوتا ہے تو جمعہ کے وقت میں بیع کر وہ نہوگی کیونکہ حکم کی علت یعنی ترک سسی یہاں معدوم ہے و علی هذا المعنی یعنی اس قاعدے پر کہ حکم کی بنیاد علت پر ہوتی ہے۔ قلنا اذا حلف لا یضرب

بمراۃ فشد شعرها و اعضاها و خفقها حیث اذا کان بوجه الا بلام و لو وجد صورۃ انضوب و ملامتہ عند الملاعب دون الا بلام لا یجوز منغیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اپنی زوجہ کو نہیں مارے گا اور پھر اس نے عورت کے بال پکڑ کر کھینچے یا دانتوں سے کاٹ لیا یا گلا گھونٹا اگر یہ حرکات تکلیف پہنچانے کی غرض سے ہیں تو وہ مانت ہو جائے گا قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر صورت مار پیٹ کی یا بال کھینچنے کی ہنس مذاق میں بائی جائے تکلیف پہنچانا منظور نہوگا تاخیر انھما

کیونکہ یہاں تکلیف پہنچانا مقصود نہیں و من حلف لا یضرب فلا یضرب بعد موتها حیث

لا یغنی عنہ انضوب ہوا الا بلام اور اگر قسم کھائی کہ فلان کو نہیں ماروں گا اور مر جانے کے بعد اسکو مارا تو قسم ٹوٹے گی کیونکہ یہاں ادا کرنے کا مطلب فوت ہو گیا جو تکلیف کا پہنچانا نہوگا و کذا لو حلف

لا یتکلم فلا فائز لمد مودتہ لا یجنت لعدم الاہتمام اسی طرح اگر قسم کھائی کہ ظان سے بات نہ کریں گا اور اسکے مر جانے کے بعد اسکی لاش سے بسے تو قسم نہ ڈٹے گی کیونکہ بات کرنے کا جو مقصود ہے اور وہ انہماک ہے وہ یہاں معدوم ہے و باعتبار هذا المعنى يقال انما حلف لا یأکل لحما فاکل لحمہ لا یسلف والمجراد لا یجنت ولو اھطل لحم الخنزیرا و الا انسان یجنت لان العالم باول السماع یعلم ان الحامل علی

هذا الیمین انما هو اعتقاد عما ینشأ من تناول الدویات فیدار الحکم علی ذلك اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھاوے گا اور اس کے بعد بھی اپنی کسی گوشت کھالیا تو حانت نہیں ہوگا اور اگر سو یا انسان کا گوشت کھالیا تو حانت ہوگا کیونکہ نجات کا عالم سنتے ہی سمجھ جائے گا کہ اس قسم کی قسم کھانے کا باعث ان چیزوں سے پینا ہے جن کا گوشت خون سے پیدا شدہ ہو۔ یہاں اس بحث کی گنجائش ہے کہ صرف لغت کے علم سے یہ نہیں معلوم ہو سکتا ہے کہ ظان چیز کا گوشت خون سے متولد ہے اور فلان کا اس سے نہیں ان باتوں کا تعلق فن طب سے ہے اور پھر یہ بھی تحقیق کے خلاف ہے کہ ان کے گوشتوں کی پیدائش خون سے نہیں کیونکہ ہر گوشت کی پیدائش خون سے ہے البتہ بعض گوشت ایسے ہیں کہ کسی میں ہضم کا کسی میں صفرا کا کسی میں سودا کا بھی غلبہ ہوتا ہے اور یہ جو مؤلف کے قول کی تائید میں کہا گیا ہے کہ پھلی اور مڈی کے گوشتوں میں خون کی خاصیت نہیں ہے ایسے یہ خون سے متولد نہیں مانے جاتے جب مڈی کو دھوپ میں سکھایا جاتا ہے تو اس کا خون سیاہ پڑ جاتا ہے اور پھلی کا خون دھوپ کھانے سے سفید ہو جاتا ہے یہ بات تحقیق کے خلاف ہے ایسے کہ ہر خون سوکھ کر سیاہ ہو جاتا ہے اور پھلی کا خون سوکھ کر سفید بھی نہیں پڑتا حق یہ ہے کہ یہاں قسم کا دار و مدار عرف و عادت پر ہے کیونکہ لوگوں کی عادت میں داخل ہے کہ پھلی اور مڈی پر گوشت کا اطلاق نہیں کرتے مثلاً کوئی اپنے نوکر سے کہے کہ بازار سے چار آتے کا گوشت خرید لانا تو وہ پھلی یا جھینگے خرید کر نہ لائے گا حسی کرا و بھڑی اور دل گردے اور کلیجی اور مری اور پھیلا بھی ان چار آتے کا نہ لے گا اگر گوشت بازار میں نہ ہوگا اور پھلی موجود ہوگی تو وہ پھیر لائے گا مگر امام مالک کہتے ہیں کہ اگر گوشت سے قسم کرے گا تو پھلی کے کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ قرآن کی آیت میں اسبر لم کا اطلاق ہوا ہے چنانچہ **ذَٰهُوَالَّذِیْ سَخَّرَ الْجَبْرَ لِنَا کُلُوْا مِنْهُمَا طَرِیْقًا** جو اب اسکا یہ ہے کہ قسم کی بنا عرف پر ہے اسی لیے پھلی فروش کو گوشت بیچنے والا یا نقاب نہیں کہتے اور یہاں یہ کہنا ہے سودا ہے کہ پھلی کا گوشت کو حقیقہً لحم ہے لیکن مطلق سے فرد کابل سمجھا جاتا ہے اور پھلی کے گوشت کے گوشت ہونے میں



تصور ہے کہ چونکہ وہ بوجہ خون سے تولد ہونے کے سخت اور محسوس نہیں ہوا اور اصلی لحم وہ بوجہ خون سے بنا ہوا محسوس ہوتا ہے  
 دلائل النص اور اشارۃ النص میں یہ فرق ہے کہ جو چیز اشارے سے ثابت ہوتی ہے وہ نص قرآن کے تحت جہوں  
 واسطے کے ثابت ہوتی ہے اور جو چیز دلائل سے ثابت ہوتی ہے وہ ایسے سنی کے ذریعہ سے ثابت ہوتی ہے جو دلائل نص کے  
 لازم ہوتے ہیں اور اشارے کی دلائل غیر مقصود ہوتی ہے اور دلائل النص کی مقصود ہوتی ہے ان دونوں میں  
 جب تعارض واقع ہو تو دیکھنا چاہیے کہ کس میں قوت ہے پس جہیں قوت ہو اسی کو اختیار کرنا چاہیے اور  
 بیض یہ کہتے ہیں کہ جہاں تعارض ہوتا ہے وہاں علی العموم اشارۃ النص پر عمل کرنا اولیٰ ہے مثال سکی  
 یہ ہے قتل مؤمنیناً خطأً تَقْرَبُ رَدِّبَةً مُؤْمِنَةً یعنی جو شخص کسی مسلمان کو قتل سے ارٹھالے  
 تو اسپر کفارہ ہے ایک غلام مسلمان کا آزاد کرنا پس جیکہ کفارہ چوک اور دھوکے سے ارنے پر عبارتۃ النص  
 سے واجب ہوتا ہے تو بطور دلائل النص کے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ جان بوجہ کر مار ڈالنے پر جہاں ارٹھالے  
 کفارہ واجب ہوگا کیونکہ یہ اُس سے بڑھ کر جرم ہے اسی لیے امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ قتل عمد میں  
 بھی واجب ہے اور اہل حنفیہ کہتے ہیں کہ اس کے معارض یہ آیت ہے۔ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا  
 لَجْزَاءُ اللَّهِ أَجْبَدُ مِنَ اللَّهِ عَذَابُهَا لِيَنْ يَنْ يَنْ يَنْ یعنی جو کوئی کسی مؤمن کو قصداً قتل کر ڈالے تو اسکی سزا دوزخ ہے  
 اور وہ اُس میں ہمیشہ رہے گا پس یہ قول بطور اشارۃ النص کے اس بات پر دلائل کرتا ہے کہ قصداً  
 قتل کرنے والے پر کفارہ نہیں کیونکہ اس کلام سے معلوم ہوا کہ ایسے قاتل کی پوری پوری سزا یہی ہے  
 کہ وہ دوزخ میں ڈالا جائے گا اور ہمیشہ میں پڑا رہے گا پس اس کے لیے سواے جہنم کے اور کوئی سزا  
 نہیں اور کفارہ اُس گناہ کو محو کرتا ہے جو حنیف ہو اور قتل خطا حنیف سے برخلاف قتل عمد کے اور دینا  
 میں جو قتل عمد کے مرکب پر دیت یا قصاص لازم آتا ہے دیت اُس وقت میں کہ باپ ہو اور اگر باپ نہ ہو  
 تو قصاص میں لازم آتا ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ دنیا میں مقول کی جزا ہے اور جہنم میں داخل ہونے کی

کی جزا ہے۔ واما المتعنى فهو زيادة على النص كما يتحقق معنى النص لا به كان النص

اقضاء ليعنى في نفسه اتضار النص وهو من زيادة في نص پر ہو گرنے نص کے اسکے بغیر  
 پائے نہ جاتے ہوں گویا نص ہی نے اُس کا اتضار کیا ہے تاکہ تو نفس نص کے معنی درست ہو سکیں اس  
 چیز کو تعنی ضابطہ کے تحت سے کہتے ہیں اور نص تعنی بکسر فاء مجرہ سے اتضار النص کی علامت  
 ہے کہ جب اُس چیز کو ظاہر کر دین تو نص کے الفاظ میں کوئی تغیر پیدا نہو جیسے کسی شخص نے دین کہا

کہ اگر میں کھاؤں تو میرے جتنے غلام ہیں آزاد ہیں پس جب یہاں اس چیز روٹی کو ظاہر کر دیا جائے اور یوں کہا جائے کہ اگر میں روٹی کھاؤں تو باقی کلام میں باعتبار لفظ و معنی کے کوئی تغیر پیدا نہ ہوگا بلکہ کلام مذکور صحیح ہو جائے گا مقتضی میں اور محذوف میں یہ فرق ہے کہ محذوف کے ذکر کرنے سے کلام اپنی پہلی روش سے تغیر ہو جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس قول میں وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ دُكَاؤُنَ سے سوال کرا اگر اہل کا لفظ جو محذوف ہے ذکر کر دیا جائے تو سوال قریب سے اہل قریب کی طرف رجوع کر جائے۔ مثالی

الشرعیات قولہ انت طابق فان هذا انت المرأة الا ان انت تقتضی المصدر فكان المصدر موجودا بطریق الاقتضی ۱ احکام شرع میں اسکی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے اپنی عورت کو کما انت طابق تو یہاں طابق عورت کی نفی اور صفت ہے نفی کے پائے جانے پر مصدر یعنی طلاق کا پایا جانا ضروری ہے گو یا مصدر بطور اقتضار انص کے موجود ہے تقدیر کلام یہ ہوئی ہانت طابق طلاقا و اذا قال اعتق عبدی بانی بافت درہم فقل اعتقت بقرعتی عن الامر

فیجب علیہ الالف ولو كان الامر نوبی بہر الکفارة بقرعتی وذلک لان قوله اعتقت عنی بافت درہم بقتضی معنی قوله بعد معنی بافت تکرار وکیلی بالاعتفاق ف عنقر عنی فیت البیع بطریق الاقتضی و ثبت القبول کذلک لانہ رکن فی باب البیع اور جب کسی شخص نے دوسرے سے کہا میری طرف سے ہزار روپے کے بدلے اپنا غلام آزاد کر دے اسے جواب دیا کہ میں نے آزاد کر دیا تو اس کتنے سے غلام آزاد ہو جائے گا اور حکم دینے والے کے ذمے ہزار روپے آویں گے اور اگر حکم دینے والے نے اس حکم سے کفارے کی نیت کی ہوگی تو نیت درست ہوگی اور وہ غلام کفارے میں آزاد ہو جائے گا گو یا روپے حکم دینے والے کی اس کلام سے یہ بھی کہ فرحت کرے اسکو میرے ہاتھ ایک ہزار روپے میرا وکیل ہو کر اسکو آزاد کرے لہذا بیع اقتضار انص سے ثابت ہوگی و قبول بھی اقتضار انص ہی سے ثابت ہوگا کیونکہ قبول بیع کے ارکان میں کا ایک رکن ہے۔ ولہذا قال ابو یوسف اذا قال اعتق عبدی فخص

بغیر شئی فقال اعتقت بقرعتی عن الامر ویکون هذا مقتضیا للہبہ و التوکیل و الاہتمام فیہ الی القبض لا ینمیز لہذا القبول فی باب البیع و لکن نقول القبول رکن فی باب البیع فاذا ائتمنا البیع اقتضی ائتمنا القبول ضرورة خلاف القبض فی باب الہبہ فانہ لیس برکن فی الہبہ لیکون الحکر بالہبہ بطریق الاقتضار حکما بالانص اس واسطے کہ اس نے کہا ہے کہ جب کسی شخص سے

کہا آزاد کرے اپنے قلام کو میری طرف سے بغیر کسی عوض کے اس نے کہا میں نے آزاد کرو یا تو آزاد کر دیتا ہوں  
 ہو جائے گا اور اس کلام میں اقتضار انص سے بہ اور تکمیل دونوں باتیں ثابت ہوگی اور اس موقع پر قبضہ  
 کرنے کی راہ خیال سے کہ قبضہ بہ میں ایسا ہے جیسے بیچ میں قبول ہو ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ قبول تو بیچ  
 میں رکن ہے جب اقتضائے بیچ کو ہم ثابت کرینگے تو ضرورت قبول بھی ثابت ہو جائے گا اور قبضہ بہ میں رکن  
 نہیں تاکہ اقتضائے بہ کے ثابت ہونے سے قبضہ بھی اقتضائے ثابت و حکم المقضیٰ ازہیبت بطریق

الضرورۃ فیقدر بقدر الضرورۃ اور حکم مقضیٰ کا معنی اس چیز کا جو اقتضار انص سے ثابت ہو رہے ہو  
 کہ وہ ضرورت کے موافق ثابت ہوگی اور بقدر ضرورت قدر بانی جائے گی اس کے لیے عموم نہیں ہے کہ  
 عموم اور خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور مقضیٰ حقیقہ لفظ سے نہ تقدیراً بلکہ وہ ایک معنی سے اور  
 شافعی کے نزدیک اس میں عموم و خصوص جاری ہوتا ہے اسکا حال کے نزدیک لفظ نذر کا سا ہے جو  
 عبادت میں مقدر ہوتا ہے اور حقیقہ کے نزدیک وہ بطریق ضرورت کے ثابت ہوتا ہے لیکن حقد ضرورت ہوگی

مقدر انا جائے گا و لہذا قلنا اذا قال انت طالق نومی بہ الثلث لا یصح لان الطلاق بقدر مذکور

بطریق الاطلاق فیقدر بقدر الضرورۃ و الضرورۃ ترتفع بالواحد فیقدر مذکور  
 فی حق الواحد اس واسطے طماے غیب نے کہا کہ جب کسی نے کہا کہ انت طالق اور اس کلمے سے تین طلاقیوں کی نیت  
 کی تو صحیح ہوگا کیونکہ بہان طلاق (یعنی مصدر) کو اقتضار انص سے نکالا کر پس بقدر ضرورت ہی مقدر ہوگا اور ضرورت  
 ایک کے پاس جانے سے پوری ہو جاتی ہے لہذا ایک ہی مقدر ہوگا کیونکہ ایک طلاق سے عورت بصرہ بالطلاق بن سکتی ہے  
 اور شافعی کہتے ہیں کہ بقدر کی نیت کرے گا خواہ تین آیت کرے یا دو کی اتنی ہی واقع ہوگی و علیٰ هذا یعنی  
 اس قاعدہ کی بنا پر کہ مقضیٰ بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے۔ یخرج المحکم فی قولہ ان اکلت و نومی

بہ طعام دون طعام لا یصح لان الاصل بقضی طعاماً فان ذلك ثابتاً بطریق الاقتضاء

فیقدر بقدر الضرورۃ و الضرورۃ ترتفع بالذم المطلق و لا یخص فی الفرد المطلق لان  
 یقدر العموم حکم صورت ذیل میں نکالا جاتا ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ اگر میں کھاؤں تو ایسا ہو  
 اور وہ نیت کرے کہ میری مراد اس قسم سے فلان طعام کا کھانا ہے اور فلان طعام کے کھانے کی نیت قسم  
 نہیں کی ہے تو یہ نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ کھانے کا فعل طعام کو چاہتا ہے تو طعام کا وجود اقتضار انص سے  
 ثابت ہوگا اور ضرورت کے موافق مقدر انا جائے گا اور ضرورت فرد مطلق سے پوری ہو سکتی ہے اور فرد

مطلق میں تخصیص کی گنجائش نہیں کیونکہ تخصیص سے پہلے موم چاہیے اور یہاں موم سے نہیں اس لیے کوئی سی  
بھی کھانے کی چیز کھانے کا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور یہ قسم کا ٹوٹ جانا وجودِ اکل یعنی کھانے کے فعل کی نیت  
کی وجہ سے ہے نہ اس وجہ سے کہ طعام عام ہے اور امام شافعی کے نزدیک قائل کی نیت کی دیا یہ تصدیق  
کی جائے گی اور طعام باجو کوئی لفظ مناسب مقام بیان مقدار مانا جائے گا وہ کرہ ہو گا اور کرہ سیاق شرط  
میں بننے سے اس نکرہ کے ہوتا ہے جو سیاق نفی میں ہو یعنی جب یہ کہا جائے کہ میں کھاؤں تو میرا طعام آزاد  
ہو تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ میں کوئی کھانے کی چیز نہیں کھاؤں گا اور یہ چیز یعنی طعام یا قذا یا کھانا یا لقا  
کلام میں مقدار ہے اور مقدار لغو ظ کی طرح ہوتا ہے پس تخصیص بھی بعض کھانے کی چیزوں کے ارادے سے  
صحیح ہوگی مگر قضا اسکی نیت کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ یہ ارد و ظاہر کے خلاف ہے اس لیے کہ ظاہر تو موم ہے اور  
امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ نیت زائدر کے نزدیک صحیح ہوگی نہ حاکم کے حضور میں۔ و لوقال بعد اللہ  
اعتدی ونوی بہا الطلاق فبقہر اقتضایہ لان الاعتداد بقضی وجود الطلاق بقدر الطلاق  
موجودا ضرورۃ ولہذا کان الواقع رجیحا لان صفتہ البیوضۃ زائدۃ علی قدر العسور و رقا  
ولا یثبت بطریق الاقتضاء ولا یقر الا واحدۃ لما ذکرنا اگر کسی شخص نے طوت صحیح کے  
بعد عورت کو کہا کہ عدت کر اور اس قول سے طلاق کی نیت کی تو اقتضایہ نفس سے طلاق واقع ہو جائیگی  
کیونکہ عدت کا وجود طلاق کے بغیر نہیں ہو سکتا لہذا ضرورت کے موافق طلاق مقدار مانی جائے گی پس طلاق  
رجعی واقع ہوگی کیونکہ طلاق بائن میں صفت بیوت قدر ضرورت سے زائد ہے اقتضایہ نفس سے اسکا  
ثبوت نہیں ہوگا اور جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور اس ضرورت سے طلاق  
مقدران لی جائے گی کہ شوہر نے جو اسکو عدت کر کا حکم دیا ہے وہ حکم صحیح ہو جائے پس تقدیر شوہر کے قول  
کی یہ ہوگی کہ میں نے تجھکو طلاق دی تو دوسرے شوہر کے لیے عدت کر اور طلاق رجعی پڑے گی کیونکہ ضرورت بقدر  
سے بھی رفع ہو سکتی ہے پس طلاق بائن بطریق اقتضایہ ثابت نہ ہوگی کیونکہ وہ ضرورت سے زائد ہے  
اور ضرورت جبکہ اوتے قسم کی طلاق یعنی رجعی سے رفع ہو سکتی ہے تو اعلیٰ کے ثبوت کی احتیاج نہ رہی  
بعض نے کہا ہے کہ لفظ عدت کر سے طلاق رجعی جو جنس کے پڑتی ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت علیؑ  
طیہ وسلم نے ام المومنین سوڈہ سے کہا تھا اعتدایینی تو عدت کر اور پھر آپ نے ان سے رحمت کر لی جیسا  
مرقات میں مذکور ہے اور ایسے ہی بیعتی نے عروہ سے مرسل روایت کی ہے اور اس سے شاید تاثر کیا ہے

صاحب ہدایہ نے کہ سو وہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ آپ مجھ سے رجعت کر لیجئے اور میرا دن حضرت عائشہؓ کے لیے کر دیجئے زینبی نے تخریج میں کہا ہے کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت نے آنکو طلاق دیدی تھی اور ہم نے یہ کسی حدیث میں نہیں پایا اتنے صحیح دایتوں میں یہ مذکور ہو کہ حضرت نے آنکی طلاق کا ارادہ کیا تھا اور انہوں نے اپنا دن حضرت عائشہؓ کو بخش دیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا کہ آپ مجھ کو روک رکھیے خایر کہ میں جنت میں آپکی عورتوں میں سے ہوں۔ یہ جان لینا چاہیے کہ دلال انص اور اقتضای انص دونوں حکم تعلق کے واجب کرنے میں یکساں حالت رکھتے ہیں۔

## فصل فی الامر

یہ فصل امر کے بیان میں ہے

خاص کے اقسام سے ایک صیغہ امر ہے اور صیغہ امر سے مراد وہ کلمہ ہے جس پر لفظ امر کہ مرکب امر سے صادق آتا ہے مثلاً کر۔ جا۔ آ۔ پڑھ۔ الامر فی اللغة قول القائل بغيره افعل، وفي الشرع تصرف الزام الفعل على المنیر لغت میں امر سے کہتے ہیں کہ کسی شخص کا دوسرے سے کہنا کہ یہ کام کر مراد یہ ہے کہ ایسا فعل کہنا جس میں طلب کے معنی پائے جائیں خریدت میں امر عبارت ہے کسی دوسرے پر فضل کے لازم کر دینے سے یعنی امر کا صیغہ موضوع ہے کسی چیز کی طلب کے واسطے جو بطریق استعلاء بزرگی کے کی جائے اور دلیل استعلاء بزرگی کی یہی ہے کہ جب سامع امر کے صیغے کو سنتا ہے تو اس کے ذہن میں فی الفور گزرتا ہے کہ مستحکم بھگو اس کام کے واسطے ابور کرتا ہے اور خود امر بتا ہے اور شک نہیں کہ امر بامور سے بزرگ تر ہوتا ہو، ذکر بعض لائحان المواد بالامر بجنس بہد، الصیغۃ بعض الائم نے کہا ہے کہ مراد امر یعنی وجوب اس صیغے سے خاص ہے جب تک کوئی صیغہ امر کا نہ ہوگا وجوب ثابت نہ ہوگا اور بعض لائحان سے مراد فخر الاسلام بزودی اور شمس الائم شرحی ہیں۔ واستعمال ان بکون معناه ان حقیقۃ الامر بجنس بہد، الصیغۃ فان الله تعالى متكلم في الازل عندنا وكلامه امر دہی و اخبار و اعتبار واستعمال وجود هذا الصیغۃ فی الازل یعنی بعض الائم کے قول سے یہ معنی لینا مناسب نہیں کہ امر کی حقیقت ایسے صیغے کے ساتھ خصوصیت رکھتی ہے جو طلب کار کے لیے موضوع ہے اور مطلق میں امر کا صیغہ کہلاتا ہے کیونکہ اللہ پاک ازل میں حکم سے ایسے کلام کے ساتھ جس کے لیے نہ صرف بین نہ آواز اور اسکے کلام میں امر نہی۔ اخبار اور اعتبار سے پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ امر کا صیغہ ازل میں موجود ہو

و استحال ایضاً ان یكون معناه ان المراد بالامر لا من شخص محدد الصیغۃ فان المراد  
 للشارع بالامر وجوب الفعل علی العبد وهو معنی الا بتلا عندنا اور بعض الائمہ کے اس  
 قول کے یہ معنی کرنا بھی نادر ہے کہ امر سے امر کی مراد بدن اس صیغہ کے حامل نہیں ہوئی اسی سے خاص  
 ہے کیونکہ مراد شارع کی امر سے بندے پر نسل کا واجب کر دینا ہے جسے ہمارے علماء بتلا یعنی آرائش بتاتے  
 ہیں کہ اگر اس کے امر کی تعمیل کی تو ثواب پایا اور اگر تعمیل نہ کی تو عذاب کا مستحق ہوا۔ وقد ثبت الوجوب

بدون هذه الصیغۃ البس انما وجب الايمان على من لم يبلغه الدعوة بدون السمع قال ابو حنیفہ

لو لم یبعث الله نعالی رسولاً لوجب علی العقل و معرفتہ بعقولہم اور بغیر اس صیغہ کے بھی یہ  
 وجوب ثابت ہو جا سکتا ہے مثلاً ما قل یرد واجب کہ ایمان لاوے اگرچہ اسے امر کے صیغہ کو نہ سنا ہو اور کسی  
 نبی کی طرف سے اسکو دعوت اسلام نہ پہنچی ہو امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ رسول نہ بھیجتا تب بھی ان  
 لوگوں پر جو عاقل ہیں اپنی عقلوں کے ذریعہ سے اللہ کی معرفت واجب ہوتی یہ ان اتنی بات اور بڑھاتا  
 ہون کہ امام کا تحقیقی مذہب یہ ہے کہ جس شخص کو دعوت اسلام نہ پہنچے تو وہ صرف اپنی عقل کے ہونے سے  
 بغیر تجربہ کے جو سن بھرا میں پہنچ کر حاصل ہوتا ہے مکلف نہیں سمجھا جاتا ہے پس ایسی حالت میں اگر وہ  
 نہ ایمان کا عقد ہو نہ کفر کا تو مذکور قرار پائے گا کیونکہ عقل بنفسہ ایمان کا موجب نہیں ہو سکتا اور ایک  
 ایمان کا آ رہے ان جب اسکو ایمان کے بعد تجربہ حاصل ہو جائے اور اتنی ہمت مل جائے کہ صنایع عالم  
 کے وجود کے ثبوت کی نشانیوں پر غور و تامل کر سکے اور پھر بھی وہ اللہ پر ایمان نہ لائے تو مذکور سمجھا جائے گا  
 کیونکہ اسقدر تجربہ اور ہمت اسکے حق میں دعوت رسول کی برابر ہے جس سے اسکے دل میں بخوبی صنایع  
 عالم کے وجود پر دلالت و تنبیہ ہو سکتی تھی پس مصنف نے جو کہا کہ لو جب علی العقل و معرفتہ بعقولہم  
 ایمان عقول سے مراد ایسی عقول ہیں جنکے ساتھ تجربہ بھی ہو بخلاف مستزاد کے کہ اسکے نزدیک صرف عقل  
 تکلیف ایمان کا باعث ہے پس اسکے نزدیک جو عقل رکھتا ہے اسکا عذر ترک ایمان پر سمجھنا ہوگا اور طلب  
 حق سے اسکا ذکاوت ہر گز کسی طرح قابل پذیرائی نہ ہوگا اسکو چاہیے کہ صنایع عالم کی معرفت اور اسکے احکام  
 میں فکر کرے اگر فکر نہ کرے گا تو اسپر برا خدہ دار ہوگا اشاعرہ کے نزدیک چونکہ اشیا کے اسیجے اور برے ہونے کا  
 دار و مدار شرع پر ہے کہ شرع نے جس چیز کو اچھا کہا وہ اچھی اور اگر کسی کو برا کہا وہ بُری ہے اگر برعکس کرتی تو برعکس  
 ہوتا پس اگر ایسے شخص کو دعوت اسلام نہ پہنچے تو مذکور سمجھا جائے گا کیونکہ اسکے نزدیک مستزاد سے

سنا ہے اور وہ اسکو جاہل نہوا سہ مختلف کی بنا پر شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی ایسے شخص کو مار ڈالے تو قاتل پر ضمان لازم آئے گا کیونکہ اسکا کفر معاف نہیں و ضمان میں مسلمان کی طرح ہے اور شیعہ کے نزدیک ایسے شخص کے قاتل پر ضمان لازم نہ آئے گا کیونکہ انکے نزدیک کفر اسکا ایسی حالت میں مہاف

نہیں ہوگا کہ قاتل اسکا دعوت سے قبل حرام ہو فہمیل ذلك على ان المراد بالامر عن شخص بعد الصبغۃ فی حق المبدی فی شریعات پس ان بعض ائمہ کے قول کا یہ مطلب ہوگا کہ مسائل شریعیہ میں بندہ کے حق میں وجوب اسی صیغہ امر سے ثابت ہوتا ہے یعنی جو تکلیفات بندہ پر شرع نے رکھی ہیں وہ خاص اس صیغہ سے واجب ہوئی ہیں اور جن چیزوں کے جاننے کا مدار عقل و تجربہ ہیں جیسے خدا کی ذات و صفات پر ایمان رکھنا ان کا وجوب اس صیغہ سے متعلق نہیں البتہ شریعات میں فعل کا وجوب خاص صیغہ امر ہی سے

ہوتا ہے حق لا یكون فعلاً لرسول بمنزل قولہ افعلوا وکایلزمہ الاعتقاد الوجوب ہے یہی وجہ ہے کہ رسول کا فعل انکے قول افعلوا یعنی صیغہ امر کے برابر نہ ہوگا اور اس کے وجوب کا اعتقاد لازم نہ ہوگا یعنی آنحضرت کا کوئی کام ہم پر واجب نہیں جب تک انہوں نے حکم نہ دیا ہو مگر بعض علماء شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ کے فعل سے بھی ہم پر وجوب اس فعل کا ثابت ہوتا ہے کیونکہ آنحضرت ایک بار کئی نازین فوت ہو گئیں تو آپ نے ان کو تزیین وار پڑھا اور ارشاد کیا صلوا انما رایتونی اصلی یعنی نماز اس طرح پڑھو جس طرح مجھے پڑھتے دیکھا جیسا کہ ترمذی نے عبد اللہ بن مسعود سے روایت کیا ہے اس حدیث سے ظاہر ہے کہ فعل رسول کی متابعت بھی واجب ہے جو اب اسکا صنف یون دیتے ہیں

وللتابعین فی افعالہ علیہ السلام انہما یجب عند المواظبۃ و انتفاء دلیل الاحصاص یعنی رسول اکرم کے افعال میں متابعت اور اعتقاد وجوب و در طرح ثابت ہوگا ایک یہ کہ حضور کی متابعت اس فعل پر ثابت ہو دو م یہ بھی معلوم ہو جائے کہ یہ عمل خصوصیات حضور سے نہیں دیکھو ایک بار آپ نے نماز پڑھانے میں پیروں سے نعلین نکال دین صحابہ تھے بھی اپنے اپنے پیروں سے نکال ڈالیں نماز سے قانع ہو کر اپنے اپنے کما کہ تم نے کیوں ایسا کیا عرض کیا کہ یا رسول اللہ! پکڑو اتارنے دیکھا تو ہم نے بھی اتار دیا آپ نے فرمایا کہ مجھ کو ابھی جبریل نے آ کر خبر دی تھی کہ آپ کی نعلین میں پلیدی لگی ہوئی ہے اسلئے میں نے اتار ڈالا جس وقت کوئی تم میں سے مسجد میں آئے تو اسکو چاہیے کہ اپنی نعلین کو دیکھے اگر ان میں گندگی ہو تو پوچھ کر ان سے نماز پڑھ لے رواہ ابو داؤد عن ابی سعید بن الحدادی اور

آنحضرت نے بنفس نفیس تو روزے پر روزہ رکھا اس طرح کہ ایک روزہ بغیر نفاذ کے دوسرا روزہ رکھنا اگر صحابہ کو اس کام سے منع کیا چنانچہ صحیحین میں ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ اسے صوم وصال کہتے ہیں اور قتادہ عالمگیری میں جو کما ہے کہ صوم وصال سے مراد ہے کہ ایک سال تک روزے رکھے اور ان دنوں میں بھی موقوف نہ کرے جنہیں رکھنا منع ہے یہ مؤلفین قتادہ کی غلطی ہے یہ تو تیر نف صوم الدہر کی ہے اور یہ جو آپ نے فرمایا تھا صلوا حصا و ایھو فی صلی یہاں لفظ صلوا سے وجوب اتباع مستفید ہو اسے نہ صرف فعل رسول سے پس امر اس قول میں وجوب کے لیے آیا ہے اور یہ وجوب صرف فعل سے ثابت نہیں ہوتا اگر ایسا ہوتا تو آپ کو یہ فرمانے کی حاجت نہ پڑتی صحابہ جو خود بخود اپنے فعل سے ایسا سمجھ لیتے اس سے معلوم ہوا کہ فعل امر کا مرادف نہیں شائعی نے یہ جو کما ہے کہ لفظ امر و قسم پر ہے قول و فعل پس فعل بھی امر کی ایک قسم ہے چنانچہ اس آیت سے بھی یہ ثابت ہے مَا مَنُورٌ فَرَعُونَ بِرَشِیْدٍ یہاں امر سے مراد فعل ہے نہ قول کیونکہ رشید فعل کی صفات میں سے ہے قول کی صفت مدید کے ساتھ کرتے ہیں جو اب دیکھا کئی طرح ہے اور امر سے مراد آیت میں فعل نہیں بلکہ شان اور طریق مراد ہے اور امر سے مراد قول ہی ہے اور قرینہ اخیر اللہ تعالیٰ کا یا ارشاد ہو فَاَتَّبِعُوا مَا أَوْفَرَعُونَ بِرَشِیْدٍ یعنی وہ فرعون کے گمے میں چلے اور فرعون کا کنارہ رشید دشمن نہیں امر بنی قول کی صفت رشید کا واقع ہونا ایک شے کو اس کے سبب کی صفت کے ساتھ موصوف کرنے کے قبیل سے ہے اور یہ ایک قسم مجاز کی ہے اگر ان میں لیا جائے کہ آیت نہ کو میں امر فعل کے معنی میں ہے لیکن وہ حقیقت نہیں مجاز ہے کہ سبب کا نام سبب پر ہتھمال کر لیا ہے گیونکہ فعل کا نام امر رکھا گیا ہے اس لیے کہ امر فعل کا سبب ہے اور گفتگو حقیقت میں ہے نہ مجاز میں۔

### فصل

اختلف الناس فی الامر المطلق ای المجرّد عن القویۃ الدالۃ علی اللزوم وعدد ۳  
 اللزوم نحو قوله تعالیٰ وَاِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَمِعُوْهُ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ وَ  
 قوله تعالیٰ وَلَا تَقْرَبُوا هٰذِهِ شَجَرَةً فَتَكُوْنُوْنَ مِنْ الْعٰظِمِیْنَ ایے امر کی نسبت علما میں امتکانات  
 سے جس میں کوئی قرینہ لزوم یا عدم لزوم کا نہ پایا جائے جیسے اللہ نے فرمایا ہے کہ جب قرآن  
 پڑھا جائے تو اسکو سنو اور سبب رہو تاکہ تم پر رحم ہو۔ دوسری جگہ فرمایا کہ نزدیک نہ جاؤ اسے آدم و حوا اس  
 دشت کے پس ہو جاؤ گے ظلم کرنے والوں میں سے ان دونوں مثالوں میں وجوب اور عدم وجوب پر کوئی



قرینہ نہیں پچھلی مثال میں بظاہر صیغہ نہی کا ہے مگر مثلاً امر مراد ہے اور مقصود اس سے جہتاً ہو اس لیے کہ کسی شے سے نہی کا واقع ہونا اسکی ضد کے لیے امر ہے۔ ۱۱۰، ما نہ نقہا کا مذہب یہ ہے کہ ایسا امر وجوب کے لیے ہے اور وجوب سے یہ مراد ہے کہ جس چیز کے لیے اسکا صیغہ بولا جائے اسکا کرنا جائز ہے اور نہ کرنا حرام (۱۱۲) بلو انتم منزلی اور کثیر معنزلی کی رائے یہ ہے کہ اس سے مذہب ثابت ہوتا ہے اور مذہب مراد یہ ہے کہ کرنا جائز ہے اور واج سے ذکر کرنے سے (۱۱۳) امام شافعی کا قول یہ ہے کہ وہ لفظی طور پر وجوب اور مذہب میں مشترک ہے اور امام مہر سے یہ بھی منقول ہے کہ وہ صرف مذہب کے لیے ہے اور یہ بھی انہی طرف منسوب کرتے ہیں کہ وہ صرف وجوب کے لیے ہے مگر کہتے ہیں کہ انہوں نے مذہب کا قول چھوڑ دیا تھا (۱۱۴) شیخ ابو منصور ماتریدی سے منقول ہے کہ صیغہ امر ایک ایسی چیز کے لیے موضوع ہے جو مذہب اور وجوب دونوں میں مشترک ہے اور وہ اقتضا ہو لیں گے تفسی احتمی سے اور وجوب سے درجہ مذہب ہے (۱۱۵) بعض اصحاب امام مالک کا یہ مذہب ہے کہ اس سے اباحت ثابت ہوتی ہے اباحت اسے کہتے ہیں کہ کرنا اور نہ کرنا دونوں بائین جائز ہیں (۱۱۶) ابن شریح شافعی کے نزدیک جب تک امر کی مراد نہ کھولی جائے اس وقت تک اسکا مقصد توفیق ہے امام ابو الحسن اشعری اور قاضی بوکرہ باطلانی کا بھی یہی مذہب ہے۔ (۱۱۷) بعض کہتے ہیں کہ امر انکی وجوب کے لیے اور امر رسول مذہب کے لیے ہے۔ (۱۱۸) شیعہ کی رائے یہ ہے کہ وجوب اور مذہب در اباحت اور تہدیدان چار چیزوں میں مشترک ہے (۱۱۹) بعض شیعہ کی رائے یہ ہے کہ وہ وجوب اور مذہب اور اباحت ان تین میں لفظاً مشترک ہے (۱۲۰) سید مرتضیٰ انشاشری کی رائے ہے کہ امر وجوب اور مذہب در اباحت میں مناسبت مشترک ہے یعنی اسکو اذن کے لیے وضع کیا ہے اور ان تینوں کو شامل ہے اشتراک لفظی اسے کہتے ہیں کہ لفظ ایک ساتھ ہر معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو اور اشتراک معنی یہ ہے کہ لفظ ایک ایسے مفہوم کلی کے لیے وضع کیا ہو سکی بہت سی فرد میں ہوں جیسے اذن کی وجوب اور مذہب اور اباحت افراد ہیں جنکی یہ رائے ہے کہ صیغہ امر کا مدلول حقیقی مذہب انکی دلیل یہ ہے کہ امر طلب فعل کے لیے موضوع ہو اسے تو ضرور ہے کہ اس میں فعل کی جانب ترک فعل کی جانب مانع ہوتا کہ فعل طلب کیا جائے اور اسکا اذن درجہ مذہب کیونکہ اباحت میں تو دونوں طریقین یعنی طلب فعل و ترک فعل برابر ہیں اور ترک فعل کی مانعت جو وجوب میں ہے وہ رجحان پر ایک زاویہ سے ہے اور جبکہ نزدیک امر کا حکم صرف اباحت سے انکی دلیل یہ ہے کہ طلب کے معنی یہ ہیں کہ فعل کی اجازت دی گئی ہے اور وہ حرام نہیں ہے تو اذنی درجہ اسکا اباحت اور جو علما توقف کے قائل ہیں انکی دلیل یہ ہے کہ امر مختلف معانی میں متعمل ہو جن میں سے بعض متعین معنی

اور بعض مجازمی یہاں تک کہ استقرائت اسکا اتنے سانی میں مستعمل ہو ہل معلوم ہوا کہ (۱) وجوب جیسے السار  
 وَالسَّارِقَةُ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَهْتَمُّ بِكُمْ جُوراً و مردی عورت تو اس کے ہاتھ کاٹ ڈالو (۲) اہت جیسے فَاتَّقُوا  
 مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النَّسْلِ مَتَّبِعِي دَلَّتْ وَرَبَّاعِ یہاں امر اہت کے لیے ہے کیونکہ متعدد اراج کو ایک  
 مسئلہ لازمی نہ ہی قرار نہیں دیا (۳) مذہب جیسے وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِنَابَ مِمَّا كَلَّمْتُمْ تُكَلِّمُوهُمْ  
 یعنی جو غلام تم سے مکاتبت چاہیں یعنی کچھ دیکر آزاد ہونا چاہیں تو انکو مکاتبت کرو و (۴) تہد یعنی عضو کے  
 ساتھ دوسرے سے خطاب کرنا جیسے اَعْلَوْا مَا نَشِئْتُمْ یعنی جو چاہو کیے جاؤ (۵) عاجز کرنا جیسے فَاتَّقُوا سُورَةَ  
 التَّوْبَةِ تم قرآن کی کسی چھوٹی سی سورۃ کی مثل بنا لاؤ (۶) تادیب اور پیش مذہب سے گرد و نون میں  
 فرق یہ ہے کہ مذہب تو اب آخرت کے لیے ہے اور تادیب تہذیب اخلاق کے واسطے چنانچہ بخاری دسلم نے عربین  
 سلم سے روایت کی ہے کہ میں نے کہا تھا اور وہ کابی کے ہر طرف کھاتا تھا حضرت نے فرمایا بسم اللہ وصل

بمیںک وکل مما یلبیک یعنی بسم اللہ کہہ کر اپنے دستے ہاتھ سے کھا اور اس طرف سے کھا جو تیرے  
 قریب ہو امام شافعی کا یہ قول کہ یہاں امر اہت کے لیے ہے درست نہیں کیونکہ مخاطب کو غیر مکلف تھا  
 (۷) ارشاد اسکا مطلب مذہب قریبہ مگر اس کا تعلق دنیوی منافع سے ہے جیسے اَشْهَدُ وَ اَذْوَی  
 عَدَلٍ مِّنْکُمْ یعنی اگر عورت کو طلاق دیا جمع کرو تو دو آدمی ان معاملوں پر گواہ کرو جو عادل ہوں  
 (۸) تفسیر کے لیے جیسے کُونُوا قِرَدَةً خَاسِئَاتٍ یعنی ہو جاؤ بند بچھکار سے (۹) اتنان کے لیے جیسے  
 تَلَّوْا امِّتَارِزَ قَلْبِ اللّٰهِ حَلَّالًا طَبِئًا یعنی جو اچھے چیزیں اللہ نے طلال کی ہیں انکو کھاؤ (۱۰) اکرام کے  
 لیے جیسے اللہ اہل جنت کو فرماتا ہوا اَدْخُلُوا مَا بَلَغَ اِیْتِنٌ یعنی جنت میں صحت و سلامتی سے جاؤ  
 (۱۱) اہت کے لیے جیسے کُونُوا اِجَارَةً اَوْ حَدِیْدًا یعنی تم پتھر یا لوہا ہو جاؤ یہاں حقیقی طور پر پتھر یا  
 لوہا ہو جانا مقصود نہیں جیسے کُونُوا قِرَدَةً مِّنْ مَّقْصُودٍ تَحَابُّ لَکُمْ مَقْصُودٌ یہاں کفار کی خواری و زاری کا  
 اظہار سے (۱۲) سو یہ کے لیے گرامین یہ شرط ہے کہ نبی کا اسی عطف ہو جیسے اہل ذنوب کی نسبت اللہ فرماتا  
 ہے فَاصْبِرْ وَاذْکُرْ اَسْوَا وَاَعْلَمِ لَکُمْ مَعِی صَبْرٌ کَرِیْمٌ کریم کو برابر ہو (۱۳) دعا کے لیے جیسے  
 اللہ ولد کو ارشاد کرتا ہے کہ والدین کے واسطے یون دعا کر دے اَوْحِنَا لَکُمَا رَبِّیَّ اِنِّیْ صَعِبٌ رَّیْمٌ  
 نے وہ میرے والدین پر دم کر جیسا کہ انخون نے لو کہین میں بھگو پا لادہمہ ترحمی کے لیے (۱۵) اتنا کے  
 لیے تمنا اور ترحمی میں یہ فرق ہے کہ نکلن چیز کی آرزو کو ترحمی کہتے ہیں اور محال ممکن دونوں کی آرزو کو

تساوی میں ہے بلکہ اگر خبر سے نہ گل تو ہی تک بتا کہ ہر وہ بکاؤل کو کمال استیاق ہے کہ گل کا سراغ کہیں سے ملے اس لیے بلبل در گل سے بتا بتانے کی درخواست کرتی ہے لیکن مجال ہے کہ یہ دونوں بتا بتا سکیں لیکن چونکہ کمال استیاق پر معمول ہے اس لیے ہم اسکو تنائیں گے نہ ترجیح (۱۷۷) تمغیر کے لیے اہانت اور تمغیر میں یہ فرق ہے کہ تمغیر میں محض اعتقاد کر لینے سے حقارت پیدا ہو جاتی ہے گو کوئی ایسا کام نہ کیا جائے جو حقارت پیدا کرتا ہو برخلاف اہانت کے کہ اس میں ایسے کام کا ہونا ضروری ہے جس سے اہانت پیدا ہو چنانچہ جب مقابلے کے لیے فرعون نے جاوید کو بلوائے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا: اَلَمْ يَكُنْ لَكُمْ الْآلِهَاتُ مَا اَنْتُمْ مُسْلِمُونَ یعنی اجماعاً تم ڈالو جو ڈالنا ہو (۱۷۸) ایجاد کے لیے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول كُنْ فَيَكُونُ (۱۷۸) تصنیف کے لیے اس میں اور ایجاد میں یہ فرق ہو کہ وہاں ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہو جاتا ہے معتبر نہیں اور اس میں معتبر ہے بعض تصنیف کو بھی ایجاد میں داخل کرتے ہیں مثال ہا سکی یہ ہے کہ آنحضرت نے فرمایا اِذَا لَمْ تَسْمَعِي فَاَصْنَعِي مَا شِئْتَ رِوَاةُ الْبَخَّارِيِّ یعنی جس وقت تو نے خرم نہ کی پس کر جو چاہے (۱۷۹) تخویف کے لیے جیسے قُلْ مَسَّهٖ بِكُفْرٰہٖ قَلْبًا لَّمَّا كَانَتْ مِنْ اَصْحَابِ النَّارِ یعنی اسے رسول تم اس شخص سے کہہ دو کہ اسے کافر چند روز کفر میں مشاغل ڈالے آخر تو دوزخی ہی ہے۔

پس جبکہ امراتے سمانی میں مستعمل ہے تو جب وہ مطلقاً مذکور ہوگا اور کوئی قرینہ اسکے ساتھ ایسا نہ ہوگا ان سمانی میں سے ایک کو معین کر لیا جائے تو اس میں توقف کرنا واجب ہوگا جیسا کہ مراد متعین نہ ہو لہذا مِنْ لِّلذَّهَبِ ان موجب الوجود اکثر خفیہ کے نزدیک صحیح مذہب ہے کہ صیغہ امر کا دلوال ایک ہی ہے اور وہ وجوب و لزوم ہے کیونکہ وہ کلام کے سمجھنے سمجھانے کے لیے موضوع ہوا ہے اور اشتراک اس فائدہ میں غلط ڈالتا ہے پس دوسرے سمانی کا اس وقت لحاظ ہوگا جب تک کے لیے کوئی قرینہ موجود ہو اور جب اسکے ساتھ کوئی قرینہ نہ ہو تو اسے وجوب پر عمل کرین گے اور خاص وجوب کو اس لیے دلوال حقیقی قرار دیا ہوگا کہ وہ کمال طلب ہے اور انبیاء میں اصل کمال ہی ہے کیونکہ ناقص ایک وجہ سے ثابت ہے اور دوسری وجہ سے ثابت نہیں پس جن علمائے امر کو مذہب اور اباحت کے معنی کے لیے موضوع قرار دیا ہو تو انہوں نے نقصان کو اصل در کمال کو عارض گردانا ہے اور بعض فتاویٰ کی رائے ہے کہ امر مانعت و حرمت کے بعد اباحت کے لیے ہے اور مانعت سے قبل وجوب کے واسطے چنانچہ اللہ فرماتا ہے وَ اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا

شکار حلال و حرام تھا پھر اللہ ایک احرام کی وجہ سے اسے حرام کر دیا تو اس صورت میں فاصطاد دا  
 فرانا اس بات کے جملانے کے لیے ہے کہ حرمت کا سبب نہ ٹھیک اور اصلیت پر محدود کر آیا خفیہ کہتے ہیں کہ حرمت کے  
 بعد بھی وجوب قرآن میں آیا ہے چنانچہ اللہ فرما تا ہر فاذا استلمت الاضراس فامسوا بالشرکۃ لکن حیث  
 وجدتموہم فامسوا بہم ان مسونہ من کشت خون منہوع تھا پھر اسکا وجوب ثابت ہوا اور اس  
 آیت میں واذا اختلفتہ فاصطاد ذاک شکار کی اجابت امر سے ثابت نہیں ہوتی بلکہ اسکا ثبوت و ادار  
 طریق سے ہے ان میں سے ایک طویق یہ آیت اور اوجیل لکم الطیبات طلال ہو میں تمہارے لیے پاکیزہ چیزیں  
 یہ قرینہ عقلی ہے اور دوسرا طریقہ قرینہ منوی ہے اور وہ یہ ہے کہ شکار کرنے کا امر صرف ہر بانی کے طور پر  
 بندوں کے نفع کے لیے ہے اگر فرضیت کے طور پر ہوتا تو آپر اس سے بڑا حیح لازم آتا پس ثابت ہوا کہ امر  
 کے ساتھ جب کوئی قرینہ نہ ہو تو صرف وجوب کے لیے ہے الا اذا قام الدلیل علی خلافہ لان شرکے

الامر معصیۃ کما ان الایتار طاعہ گر کوئی دلیل اسکے خلاف پائی جائے یعنی کوئی قرینہ یا مجاز  
 کی صورت قائم ہو تو وجوب نہ رہے گا بلکہ اس وقت دوسرے معانی پر عمل کیا جائے گا کیونکہ ترک امر  
 گناہ ہے جس طرح فرما ہر ذاری طاعتہ۔ قال الحماسی

|  |   |
|--|---|
| اطعت الامر یبصرم جلی   | مربہم فی اجتہم بد اسکے  |
| لے مجبور نے فرما ہر ذاری کے لیے حکم ہے وہاں کوئی بری دوستی کی رہتی                     | لے مجبور تو انکو حکم تو ہے کہ وہ بھی اپنے دوستوں کو چھوڑ دین                                |
| فان امر طاعہ عولہ فطاد عیہم  | وان عاصو ک فاعصی مر عاصک  |
| اگر تمہوں نے تمہری فرما ہر ذاری کی تو تمہیں انکی فرما ہر ذاری کی                       | و اگر تمہوں نے تمہری فرما ہر ذاری کی تو تمہیں انکی فرما ہر ذاری کی                          |
| والعصیان فی ما یرجع الی حق الشرع سبب العقاب اور عصیان اس چیز میں جو حق شرع کے متعلق ہے | مذاب کا باعث ہے۔ و تحقیقہ ان لزوم الایتار انما یكون بقدر ولا ینزل الامر علی المخالط بظہا    |
| اذا اوجت صیغہ الامر ال من لای نزیہ طاعتک اصلا لایکون ذلک موجبا لایتار و اذا وجہا       | الی من یلزیہ طاعتک من البعید لزیہ لایتار لایحال ذلتی لوترکہ اختیار ایسحق العقاب عرفا و شرعا |
| فلی هذا عرفتان لزوم الایتار بقدر ولا ینزل الامر ذلتی هذا منقول ان اللہ تعالیٰ          | ملکات ملائی کل جزء من اجزاء العالم ولہ انصرت کیف شاء و اراد فاذا ثبت ان من الملک            |

القاصر فی العبد کان ترک الایثار سیئاً للعقاب فالخلف فی ترک امر من اوجده من العبد مر  
 وادّر علیک شایب النعم تحقیق اس باب میں یہ ہے کہ اگر کوئی حکم دینے والے کے اندازہ مرتبہ کے مطابق  
 مخاطب پر فریاد داری اسکے حکم کی لازم ہوتی ہے اس لیے اگر امر کا صیغہ ایسے شخص کی طرف متوجہ ہو چہر فریاد داری  
 امر کی لازم نہیں تو وجوب اس امر سے ثابت نہیں ہوگا اور جب امر ایسے شخص کی طرف متوجہ کیا گیا چہر فریاد داری  
 لازم ہے تو وجوب ثابت ہوگا اگر دانتہ فریاد داری نہ کرے گا تو عرفاً اور شرعاً اس کا مستحق ہوگا اس سے معلوم ہو گیا  
 کہ فریاد داری کا واجب ہونا حکم دینے والے کے مرتبے کے مطابق ہوا ہے ہم کہتے ہیں کہ تمام عالم کے اجزائے  
 اللہ تعالیٰ کے واسطے کامل ملک نام ہے اور اسکو جس طرح چاہے تصرف حاصل ہے جب ملک قاصر الی  
 کے حکم نہ بجالانے سے نزا کا استحقاق ہو جاتا ہے تو جسے سمجھو عدم سے موجود کیا اور طرح طرح کی نعمتوں کے بغیر  
 چہر برائے تو اسکے حکم کو نہ بجالانے سے ضرور غیب لاحق ہوگا۔ امر کے وجوب کے لیے ہونے پر یہ دلیل  
 مصنف کی طرف سے ہے اب دوسرے دلائل سپر سننا چاہیے را اللہ تعالیٰ سمورین مکتبین کو فرماتا ہے

مَا كَانَ لِلْمُؤْمِنِينَ إِذْ أَقْضَى اللَّهُ دِينَهُمْ أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ مَطْلَب  
 یہ ہے کہ جب اللہ اور رسول کسی کام کا حکم دین تو کسی ایمان دار مرد و عورت کو اپنے کام پر اختیار باقی نہیں  
 رہتا کہ چاہیں اسکے حکم کو قبول کریں اور چاہیں نہ قبول کریں بلکہ اپنا واجب ہے کہ اسکے حکم کی فریاد داری کریں  
 اور یہ بات واجب ہے اور دوسرے میں نہیں تو معلوم ہوا کہ امر کا مدلول حقیقی وجوب ہے (۱۲) امر کے

لیے نص سے وعید ثابت ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے فَلْيَعْذِرِ الْكَافِرِينَ بَعَالِقُونَ مِنْ أَمْرِهِمْ أَنْ تَقْضِيَهُمْ  
 قِسْمَةً يُصِيبُهُمْ عَذَابُ الْبُغْيِ يَسِيءُ أَكُوْدِرًا وَيُنَاطِلُهُمْ جُورِ سُولِ كَيْفَ مَطْلَب سے مخالفت کرتے ہیں اور اسکو ترک  
 کرتے ہیں انکو دنیا میں نعمت اور آخرت میں عذاب پہونچے گا ایسی وعید سواسے واجب کے کسی مادی چیز کے  
 ترک کرنے میں نہیں ہو سکتی۔ (۱۳) اہل نعت و عرت کا اجماع اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ امر وجوب کے  
 لیے ہے کیونکہ جب کوئی کسی سے کوئی کام طلب کرتا ہے تو امر کا صیغہ بولتا ہے اور طلب کا کمال وجوب  
 سے امداد ہے۔ ہے کہ جب کوئی لفظ اشتراک در حقیقت و مجاز میں دار ہو تو اشتراک را دینا چاہیے حقیقت  
 و مجاز پر عمل کرنا چاہیے اور علما ہمیشہ صیغہ امر کو وجوب کے متن میں لیتے رہے ہیں کسی نے کبھی اس سے  
 انکار نہیں کیا پس اسقدر بولوات انفاظ کے ثبوت کے لیے کافی ہے۔ (۱۴) جیکر انما فی نفس مستقبل و  
 حال کے صیغے اپنے معانی پر دلالت کرتے ہیں تو ضرور ہو کہ امر کا صیغہ وجوب پر دلالت کرے کیونکہ اصل

عدم اشتراک ہے کہ ہر ایک چیز کا صیغہ خاص اپنے ہی معنی پر حقیقہً دلالت کرتا ہے ایک دوسرے کے ساتھ  
 مشترک نہیں تو امر بھی مشترک نہو گا۔ اللہ نے کفار کی ذمت امر مطلق کی مخالفت پر کی ہے اور یہی  
 وجوب کا مفہوم ہے چنانچہ کہا ہوا إِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ یعنی جب انکو کہا جاتا ہے کہ رکوع کرو  
 تو رکوع نہیں کرتے اس سے معلوم ہوا کہ امر وجوب کے لیے ہے در نہ تعمیل نہ کرنے پر ذمت نہوتی مسئلہ  
 امام فخر الدین رازی اور دوسرے بعض متعین یہ کہتے ہیں کہ امر کا وجوب کے واسطے ہونا شرع پر موقوف ہے  
 کیونکہ انکے نزدیک وجوب اسے کہتے ہیں کہ جو کوئی اسکو ترک کرے تو وہ عذاب کا مستحق ہو اور یہ بات شرع سے  
 جانی جاتی ہے کیونکہ عقل کو ثواب و عذاب کے جاننے میں مداخلت نہیں پس جبکہ وجوب کا بھنا شرع پر  
 موقوف ہوا تو اس بات کا بھنا بھی کہ امر وجوب کے لیے موضوع سے شرع پر موقوف ہو گا اور جہود کی رہا  
 یہ ہے کہ یہ مسئلہ لغت سے تعلق رکھتا ہے امام شافعی اور آعمی اور ابو اسحق شیرازی کا یہی مذہب ہے اور  
 یہی حق ہے اس لیے کہ ایجاب لغت میں اثبات و الزام کے لیے ہے نہ ترک کرنے پر عذاب کا مستحق ہونے کے لیے  
 اور اللہ کا حکم بھی مخاطبین پر کسی چیز کے ثابت کرنے اور لازم کرنے کے لیے ہے اور وجوب کی جو تشریف انہوں  
 نے کی وہ درست نہیں کیونکہ ہر ایک طلب فعل کے ترک پر استحقاق عذاب لازم نہیں آتا بلکہ خاص ایسے  
 شخص کی نافرمانی پر لازم آتا ہے جسکو اس کام کی ثابت اور لازم کرنے کی دلالت حاصل ہو پس خدا سے  
 تعالیٰ چونکہ تمام حکام سے بڑا ہے اس لیے اسکے حکم کی مخالفت بھی بالضرور استحقاق عذاب لازم آتا ہے اس سے  
 ثابت ہوا کہ مطلقاً ہر ایک وجوب کی یہ تشریف نہیں کہ اسکو ترک کرنے سے عذاب کا مستحق ہوتا ہو بلکہ یہ تشریف  
 ایک خاص قسم کے وجوب کی ہے۔ مسئلہ جبکہ امر کے معنی سے وجوب مقصود نہ ہو بلکہ اباحت یا مذہب معنی میں ہو  
 تو اب اس صورت میں حقیقت نہیں مجاز ہے کیونکہ اب اس سے معنی غیر و ضعیف لیے جاتے ہیں ابوالحسن کرخی ابو  
 رازی سرورن بہ جصاص اور عامر فقہا کا یہی مذہب ہے مگر فخر الاسلام بزودی کہتے ہیں کہ معنی اباحت  
 و مذہب بھی حقیقت میں کیونکہ اباحت و مذہب بھی وجوب کے جز ہیں اور خے کا جز بھی اسکی حقیقت قاصر ہوتی  
 ہے کیونکہ فعل کے جائز ہونے اور اسکا ترک حرام ہونے کا نام وجوب ہے اور اباحت فعل کے جواز کو کہتے ہیں  
 اور مذہب نام ہے فعل کے رجحان کا مع جواز ترک کے اس سے معلوم ہوا کہ فخر الاسلام کی اصطلاح اور عامر فقہ  
 کی اصطلاح میں فرق ہے فخر الاسلام کے نزدیک اگر لفظ تمام معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو تو یہ حقیقت کا  
 اور معنی موضوع لہ کے جز میں مستعمل ہو تو یہ حقیقت قاصر ہے اور اگر معنی موضوع لہ کے خارج پر استعمال ہو

تو یہ مجاز ہے خارج سے مراد معنی غیر موضوع لے کر اور دوسرے علماء یہ کہتے ہیں کہ مجاز وہ لفظ ہے جو اپنے معنی موضوع لے کے غیر میں مستعمل ہو خواہ یہ غیر اس کے معنی موضوع لے کا جزو یا ان سے خارج ہو۔

فصل

الامر بالفعل لا يقتضى التكرار كى كالم امر: اس کام کی تکرار کو نہیں چاہتا پس امر بہ کو ایک بار بجا لانے سے اس امر سے ہماری حاصل ہو جاتی ہے خواہ مطلق ہو یا کسی شرط کے ساتھ مقید ہو یا کسی وصف سے مخصوص ہو بلکہ تکرار کا احتمال بھی نہیں ہوتا کیونکہ تکرار شان عدد کی ہے اور امر میں عدد کا احتمال نہیں ہوتا تو بالضرور اس میں تکرار کا احتمال بھی نہ ہوگا اور تمام اہل عربیت کا اس بات پر اجماع ہے کہ صیغہ امر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ زمانہ آئندہ میں امر وہی کام کرے پھر جس مادے اور باب کا وہ امر ہوگا اس خاص طلب پر دلالت کرے گا اور طلب ایک حقیقت مطلقہ ہے جبکہ مفہوم میں تکرار داخل نہیں ہے یہ مذہب جمہور خفیہ کا ہے۔ ولذا اظنا لوقال طلق

مرأتي فطلقها التوكيل ثم تزوجها التوكيل ليس للتوكيل ان يطلقها بالامر الاول ثانیا اسی لیے بارے طمانے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے وکیل سے کہا کہ میری عورت کو طلاق دیدے وکیل نے اسکو طلاق دیدی پھر دوبارہ اس شخص نے مطلقہ سے نکاح کیا تو اب وکیل کو یہ نہیں پہونچتا کہ ایک دفعہ کے امر کے سبب دوسری دفعہ اس عورت کو موکل کی طرف سے طلاق دیدے کیونکہ امر تکرار کو نہیں چاہتا ولذا قال زود

مرأة لا ينادى هذا تزوجا مرة بعد اخرى اور اگر کسی شخص نے وکیل سے کہا کہ میرے ساتھ کسی عورت کا نکاح کرادے تو یہ امر کئی بار کے نکاح کو دینے کو شامل نہوگا ولذا قال بعد تزوج لا ينادى ذلك امرأة واحدة اور اگر مالک نے غلام سے کہا کہ نکاح کر لے اس امر سے ایک ہی دفعہ نکاح کر لینے کی اجازت ہوگی لان الامر بالفعل طلب تحقيق الفعل على سبيل الاختصار فان

قوله اضرب مختصر من قوله اضرب فاعل اضرب المختصر من الكلام وللطول سواء في الحكم وجه اسکی یہ ہے کہ امر سے بالفعل ایجاد فعل کی طلب بطور اختصار کے مقصود ہوتی ہے کیونکہ لفظ امر اتنی ہیبت کا اختصار ہے کہ مارنے کا کام کر لینے سے مارنے کا کام طلب کرتا ہوں اور مختصر کلام اور مطول کلام نہوت حکم و افادہ معنی میں برابر ہیں کیونکہ اختصار کا فائدہ صرف اس وقت ہے کہ اس سے الفاظ کم ہو جاتے ہیں معنی میں کوئی تغیر نہیں آتا۔ ثم الامر بالاضرب امر مجتنب تصرف معلوم وحکم امم المجتنب ان

بتبادل اکادنی عند الاطلاق و یجتمکل کل لجنس اور مارنے کا حکم دینا امر سے ساتھ جس تصرف مسلم کے اور اسم جنس کا حکم ہے کہ اطلاق کے وقت ادنیٰ کو شامل ہو اور کل جنس کا احتمال رکھتا ہو مطلب یہ ہے کہ اگر نام صدر سے اور مصدر اسم جنس سے اور اسم جنس کا مدلول حقیقت واحدہ ہے مگر وحدت کبھی اصلی ہوتی ہے جو ایک ہی فرد پر صادق آتی ہے اور کبھی اعتباری ہوتی ہے جو تمام جنس کو شامل ہوتی ہے بلکہ وحدت حقیقی کہتے ہیں اور دوسری کو وحدت جنسی چونکہ وحدت حقیقی نم کے نزدیک تھا اور سے اور وحدت جنسی متبادرتین اس لیے جب حیثہ امر مطلق ہوتا ہے تو وحدت حقیقی جو جنس کا ادنیٰ مرتبہ سے مقصود ہوتی ہے اور کل جنس جو وحدت جنسی سے واقع ہونے کے لیے نیت کی ضرورت ہے بغیر نیت کے کل جنس مقصود نہیں ہو سکتی و عمل

هذا قلنا اذا حلف لا يشرب بالماء يحنث بشرب ادنى قطرة منه ولو نوى به جميع مياه العالم صحت نيته اسی وجہ سے خفیہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ پانی نہیں پئے گا تو اگر ایک ادنیٰ قطرہ پانی کا پی لے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر اسکی نیت میں قسم کے وقت یہ ہو کہ تمام عالم کا پانی نہیں پئے گا تو اسکی نیت صحیح ہوگی اور ایک قطرے کے پینے سے اسکی قسم نہ ٹوٹے گی پہلی بات پر دلیل یہ ہے کہ جب اسم جنس کے ساتھ کوئی قید نہ ہو تو اسکا حکم ادنیٰ جنس پر واقع ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ قطرہ پانی کی ادنیٰ جنس سے اور دوسری بات پر دلیل یہ ہے کہ تمام عالم کا پانی پینا اسکی قدرت سے باہر ہے اور جبکہ اسم جنس کا مدلول حقیقت واحدہ ہے تو اس میں عداد اور کثرت کا احتمال نہیں ہو سکتا پس مرد کے نقطہ سے دو مرد مفہوم نہیں ہو سکتے البتہ ایک مرد مفہوم ہوگا جو ادنیٰ جنس ہو لہذا قلنا اذا قال

لما طلق نفسك فقلت يقع الواحدة ولو نوى المثلث صحت نيته اسی وجہ سے خفیہ نے کہا ہے کہ اگر خاوند نے اپنی عورت سے کہا تو اپنے نفس کو طلاق دے کے اور عورت نے جواب دیا کہ میں نے طلاق دے لی تو ایک طلاق پڑے گی اور اگر خاوند نے تین طلاقات کی نیت کی ہوگی تو تین پڑیں گی مگر جبکہ خاوند نے کچھ نیت نہ کی ہوگی یا ایک طلاق کی نیت کی ہوگی اور عورت نے اپنے نفس کو اس صورت میں تین طلاقتین دین تو ایک ہی پڑے گی اور باقی نونو ہونگی ان خاوند نے تین طلاقات کی نیت کی ہوگی تو تین پڑ جائیں گی پس بغیر نیت کے تین نہیں پڑیں گی کیونکہ اسم جنس مطلق ہونے کی حالت میں ادنیٰ جنس پر واقع ہوتا ہے اور وہ ایک ہے مگر فرد حقیقی سے اور تین فرد کی ہیں جس کے یقین میں احتمال ہے اور احتمال میں نیت ضرور ہو۔ و كذلك لو قال الاخر طلقها بتبادل الواحدة عند الاطلاق



ولونوی الثلث صحته نية ولونوی الاثنتین لا یصح اور اگر کسی دوسرے آدمی سے کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دیر سے تو اس صورت میں بھی ایک طلاق کی حالت میں ایک ہی طلاق پڑے گی اور اگر تین کی نیت کی ہے تو تین پڑیں گی اگر دوسری صورت میں نہیں پڑ سکتی نہ نیت سے نہ بغیر نیت کیوں کہ اس نسل کا مصدر جس کا امر استعمال کیا ہے یا جس کی ایک فرد پدید آتا ہے یا تمام افراد پر اور کامل طلاق تین ہیں اس لیے دو طلاق نہ پڑیں گی کیونکہ دو میں تعدد کا احتمال ہے اس لیے نہیں مانتے کہ یہ مجموعہ فرد حقیقی کے مثل ہو پس دونہ مہول حقیقی ہیں نہ مہول مجازی۔ الا اذا كانت المنكوجة امة فان نية الاثنتین فی حقیقہ نیتہ بکل الجنس لیکن اگر عورت لونڈی ہے اور اس سے یہ الفاظ کے اور دو طلاق کی نیت کی تو اسپر دو طلاق پڑ جائیں گی کیونکہ دو طلاق کی نیت اسکے حق میں کل جنس کی نیت کرنی ہے کیونکہ لونڈی میں دو طلاق بنتے ہیں طلاق کے ہر حرہ میں اور لونڈی بعد دو طلاق کے ایسی ہو جاتی ہے جیسے حرہ بعد تین طلاق کے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ طلاق لونڈی کی اور طلاق ابن اور عدت اسکی و حیض ہیں اسکو ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ، اور دارمی نے حضرت عائشہ سے روایت کیا ہے تو معلوم ہوا کہ طلاق عورتوں کے اعتبار سے ہے تو حرہ کے حق میں تین افراد طلاق کا مجموعہ ہو گا اور لونڈی کے حق میں دو۔ اور ایسی عدت و عدت اعتباری ہوتی ہے جس میں عدت و عدت حکمی ہونگی جیسا کہ حرہ کے حق میں تین و عدت حکمی ہیں مگر شافعی کے نزدیک طلاق کئے سے جوہ پر بھی دو طلاقیں پڑ سکتی ہیں اور خنیفہ کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ دو عدت و محض ہے نہ فرد حکمی ہے اور نہ فرد حقیقی پس لفظ میں اسکا احتمال نہیں ہو سکتا اور نیت کا احتمال ہی چیز میں است آتا ہے جس کا لفظ ہی احتمال رکھتا ہو پس عدو میں کسی طرح کی بھی فردیت ملحوظ نہ ہونے کی وجہ سے ایسا صیغہ اسپر واقع نہیں ہو سکتا جس میں فردیت ملحوظ ہو۔ ولو قال لعدتہ تزوج وقع علی تزوج امرأة واحدة ولونوی الاثنتین صحته لان ذلك حصل الجنس فی حق العبد اور اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ تو نکاح کرے تو یہ حکم ایک ہی عورت کے ساتھ نکاح کرنے پر واقع ہو گا اور اگر مالک کی نیت میں یہ ہو کہ دو عورتوں کے ساتھ نکاح کرے تو یہ بھی صحیح ہے کیونکہ غلام کے حق میں اس وقت تک جنس سے فقہاء کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ ایک بار کے حکم دینے سے عدو المعمر کے لیے امور بہ کی تکرار واجب ہو جاتی ہے بان اگر کسی دلیل سے اسکی مخالفت پیدا ہو تو تکرار لازم نہیں ہوتی امام فخر الدین رازی اور آدمی اور دوسرے اکثر علمائے شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس میں تکرار کا احتمال ہوتا ہے پہلی اور پھلی

صورت میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں امر سے تکرار بلائیت کے واجب ہوتی ہے اور دوسری صورت میں اسکا رزائیت پر ہے بعض علمائے امین توقف کیا ہے اور توقف سے مراد یہ ہے کہ اسکا علم نہیں کہ اس سے ایک بار کا کرنا ثابت ہے یا تکرار ثابت ہے اور بعض نے کہا ہے کہ توقف سے مراد ہے کہ اس میں تردد اور اشتراک ہے بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ مطلق ہونے کی صورت میں صیغہ امر سے تکرار واجب نہیں ہوتی بلکہ تکرار کا احتمال بھی نہیں البتہ اگر کسی شرط یا وصف کے ساتھ مطلق کر دین تو ایسا ہو سکتا ہو مثلاً فان کنتم جنباً فاطہروا یعنی اگر تکرار نہ کرنے کی حاجت ہو تو غسل کر دینی سارے بدن پر پانی بہاؤ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدۃ یعنی زنا کار عورت دمر کو تڑپتو تڑپتو کوڑے مارو ان دونوں معاموں میں تکرار شرط اور وصف کے ساتھ پیدا ہوتی ہے کیونکہ غسل کی تکرار جنابت کی تکرار سے لازم ہوتی اور کوڑے بار بار مارنا زنا کرنے سے لازم آیا ہے جن کا ذہب یہ ہے کہ امر تکرار کا فائدہ دیتا ہے ہنکے ولاتل مع جوابات بطرح ہیں روز نماز روزہ اور زکوٰۃ وغیرہ عبادات میں تکرار فرض ہے پس اگر مفہوم امر میں تکرار ملحوظ نہیں تو عبادت میں تکرار کس لیے ہے جواب اسکا صنف یوں دیتے ہیں۔ دلایاتی علیٰ ہذا افضل تکرار العبادات فان ذلک لم ینبت بالامر یعنی اس بحث پر تکرار عبادات کے ساتھ اعتراض دار نہیں ہو سکتا کیونکہ عبادت کی تکرار امر کی وجہ سے نہیں کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو ہر وقت عبادت کرنا ضروری ہوتی کیونکہ امر کا دوام اس بات کو کاہتا ہے کہ تمام وقت عبادت میں مصروف رہیں اور یہ بالاجماع باطل ہے تو معلوم ہوا کہ امر میں تکرار اور دوام نہیں بل تکرار اسباب العبادات کا وجوب بلکہ ان عبادت کی تکرار اپنے ان اسباب کی تکرار پر مبنی ہے جن سے ان عبادت کا وجوب ثابت ہوتا ہے مثلاً خدائے فریایا تم الصلوٰۃ للذوٰک الشمس تاز پڑھو آفتاب کے زوال ہونے پر لہذا جب زوال کا وقت ہو گا ظہر کی نماز کا پڑھنا فرض ہو گا اسی طرح جب رمضان کا چاند طلوع کرے گا تو روزہ رکھنا واجب ہو گا اسی حال زکوٰۃ کا ہے کہ جب چاندی اور سونے اور سوائم اور تجارت کے مالوں پر جو حاجت اصلی سے زائد ہوں اور نصاب کے موافق اور تصرف میں مالک آزاد اور مامل و بالغ اور مسلمان کے ہوں ایک سال گزر جائے گا تو زکوٰۃ دینا واجب ہو گا اللہ نے یہ بات مقدر کر دی ہے کہ جب اسباب عبادت میں تکرار پیدا ہوتی ہے تو اوامر اس میں بھی تکرار آجاتی ہے اس تقدیر پر عبادت میں تکرار امر کی وجہ سے ہو گی جو اسباب کے ساتھ ساتھ کر رہتے ہیں برخلاف حج کے کہ اس کا سبب یعنی کعبہ چونکہ ایک ہی چیز ہے

آمن تکرار کی گنجائش نہیں اس لیے اس کا سبب یعنی حج بھی عمر بھر میں صرف ایک بار ہی واجب ہے اور یہاں امر

الکسی میں بھی تکرار پیدا ہونے کی گنجائش نہیں والا امر لطلب اداء ما وجبت فی الذمۃ بسبب سابق

لالا نبات اہ الوجوب بمنزلة قول الرجل ادمن المبيع واد نفقة الزوجة اور امر اس چیز کے

ادا کرنے کی طلب کے لیے ہے کہ سبب سابق کی وجہ سے ذمہ پر واجب ہو گئی ہے اصل وجوہ کی اثبات کے

واسطے جن میں مثلاً کسی شخص نے کہا کہ بیچ کی قیمت یا عورت کا نفقہ ادا کر تو ان دونوں جگہ دوا میں جن میں

ادائے قیمت اور ادائے نفقہ کی طلب ہے اور قیمت و نفقہ دونوں پہلے سے بوجہ بیچ اور نکاح کے واجب ہو چکے

تھے نفس وجوب امر یعنی مطالبے سے ثابت نہیں ہوا بلکہ وجوب ادا امر سے ثابت ہوا ہے نفس وجوب بیچ

اور نکاح سے ثابت ہو چکا ہے اور یہی دونوں اس کا سبب ہیں فاذا وجبت العبادۃ بسبب فتوحہ الامر

لا اداء ما وجب منها علیہ ثم الامر لما كان يتناول الجنس يتناول جنس ما وجب علیہ

ومثاله ما يقال ان الواجب فی وقت الظهر عو الظهر فتوجه الامر لاداء ذلك الواجب ثم اذا

تكرر الوقت تكرر الواجب يتناول الامر ذلك الواجب الاخر ضرورة ما اوله كل الجنس

الواجب علیہ صوماً كان او صلوة فكان تكرر العبادۃ المتكررة بهذا الطریق

لا بطریق ان الامر يقتضی التكرار پس جس وقت عبادت اپنے سبب کی وجہ سے واجب ہو گئی تو

امر اس واجب شدہ عبادت کی ادا کے واسطے متوجہ ہوا پھر واجب شامل ہوا کسی جنس کو تو شامل ہوا اس

عبادت کی تمام جنس کو جو اسپر واجب ہے مثال اسکی جیسے کہین کہ نذر کے وقت میں ظہر کی نماز واجب ہے

تو امر متوجہ ہو گا اس واجب ادا کرنے کی طرف لہذا جب وقت کر رہو گا تو واجب بھی کر رہو گا اور امر اس

دوسرے واجب کو شامل ہو گا بسبب شامل ہونے اس کے کے کل جنس عبادت کو جو اسپر واجب ہے نماز جو یا رفقہ

پس عبادت کی تکرار اس طریق سے ہوتی ہے نہ اس وجہ سے ہوتی ہے کہ امر تکرار کا مقتضی ہے (۲) نہی

میں مدۃ الامر کے لیے تکرار ثابت ہے تو امر میں بھی تکرار واجب ہوگی کیونکہ امر لطلب فعل کا نام ہے اور نہی

طلب ترک فعل کا پس دونوں کا ایک سا حکم ہونا چاہیے اسکے کئی جواب ہیں ایک تو یہ کہ بعض متفقین

کے نزدیک خود صیغہ نہی بھی تکرار کے لیے موزوع نہیں جو امر کا حال سے وہی اس کا حال ہے پس یہ ہند لال

انہیں لوگوں کے مذہب کے مطابق پورا ہو سکتا ہے جو کہ نہی میں تکرار کے قائل ہیں دوسرے یہ کہ گفت

میں قیاس کو مدنظر نہیں ہے پس جو مفہوم ایک صیغہ کا ہوتا ہے وہ دوسرے کا نہیں ہو سکتا یہ سہ

یہ کہ نہی اور امر میں یہ فرق ذہنی ہے کہ نہی میں حقیقت کا اتنا مطلوب ہوتا ہے اور یہ جب ہی صادق آتا ہے کہ نہی عنہ بالکل نہ سمے تو نہی کے مقصد اور حکم میں آپ ہی تکرار لازم آتی اور امر میں حقیقت کی طلب ہوتی ہے پس سکا ایک بار موجود ہونا کافی ہے (۳) امر کے تمام اقسام پر نہی وارد ہوتی ہے اور نہی دوام کو چاہتی ہے اور ہمیشہ کے لیے ہوتی ہے تو امر کے لیے بھی دوام اور پیشگی ضرورت ہے اور نہ ارتفاع یقینین لازم آئے گا جو اب اسکا یہ ہے کہ ہر ایک نہی کا یہ حال نہیں بلکہ جو خاص امر دوام کے لیے ہوگا تو اسکی نہی بھی دوام کے لیے ہوگی اور جو امر خاص وقت میں کیلئے ہوگا تو اسکی نہی بھی خاص وقت کے لیے ہوگی، اگر امر میں تکرار اور پیشگی نہی تو اسپر نسخ وارد نہ ہوتا کیونکہ اگر ایسا ہوتا کہ صرت ایک بار امور پر کو ادا کرنے سے امر کا حکم باقی نہ رہتا تو اس کے نسخ کرنے کی احتیاج نہ پڑتی جواب اسکا یہ ہے کہ نسخ اس دوام پر وارد ہوتا ہے جو شرع میں مظنون ہے اور ہم گفتگو دلائل لٹوی میں کرتے ہیں اور مظنون شرعی کے دوام سے لٹوی دوام پیدا نہیں ہو سکتا ۱۵ اب ہرگز سے مسلم نے روایت کی ہے کہ ایک بار خطبے میں جناب سرور کائنات نے حج کے لیے فرمایا کہ قد فرض علیکم الحج فنجوا تحقیق فرض کیا گیا تم پر حج پس حج کرو یہ سنکر ایک شخص نے یہ سوال کیا کہ کیا ہر سال ہجج کیا کرے اور یہ سوال میں بار کیا اس سے معلوم ہوا کہ امر کا مقصد تکرار ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو اسل جسکی لغت عرب اداری زبان تھی فحج سے تکرار و دوام نہ سمجھتا اور یہ سوال نہ کرتا حج کا حکم ایک سال کے لیے ہے یا ہمیشہ کے لیے جواب اسکا یہ ہے کہ سوال اس وجہ سے نہ تھا کہ صیغہ امر سے تکرار سمجھتا تھا بلکہ اس نے دوسری عبادات مثلاً نماز روزہ اور زکوٰۃ پر حج کو بھی قیاس کیا تھا کہ جس طرح یہ چیزیں اپنی ادقات کی تکرار کے ساتھ ساتھ سکر رہتی رہتی ہیں شاید یہی حال حج کا بھی ہوگا لیکن داری سے معلوم ہوتا ہے کہ نام اس سائل کا قرع بن مابس تھا مسلم القوت میں جو سائل کا نام سراقہ لکھا ہے درست نہیں کیونکہ سراقہ نے جنرات کا سوال کیا تھا اسکو صیغہ امر سے کوئی تعلق نہ تھا وہ بات ہی الگ ہے، تصیہ اسکا مسلم نے جابر بن عبد اللہ سے یون روایت کیا ہے کہ جناب سرور کائنات نے حجۃ الوداع میں فرمایا کہ جو تم میں سے ایسا ہو کہ اس کے ساتھ ہی یعنی قرانی کا جائز نہ ہو تو اسکو چاہیے کہ حلال ہو جائے اور حج کو عمرہ کر ڈالے یہ سنکر سراقہ بن ابابک بن معمر کھڑا ہوا اور عرض کیا کہ کیا اسی سال ہمارے لیے یہ حکم ہو یا ہمیشہ کے لیے حضرت نے جواب دیا کہ ہمیشہ کے لیے حج کے مہینوں میں عمرہ کرنا جائز ہے

### فصل

الماورد بعد نوعاً ما موربہ کی دو معنی ہیں مطلقاً من الوقت ایک مطلقاً من الوقت اور

وہ یہ ہے کہ ادا کرنا اسکا کسی خاص وقت پر منحصر نہ ہو کہ اگر وہ وقت گزر جائے تو امور یہ فوت ہو جائے مثال اسکی زکوٰۃ اور عشر اور نذر مطلق سے زکوٰۃ کا سبب مالک ہونا ایسے مال کا ہے جو نصاب کی مقدار ہو اور اسکی شرط پورے ایک سال کا اُس مال پر گزرنا ہے اور صدقہ فطر کا سبب اس سے یعنی ہر آدمی پیچھے صدقہ سے آزاد ہو یا غلام اور مرد ہو یا عورت اور بڑا ہو یا چھوٹا اور شرط روز فطر ہے اور یہ دونوں کسی وقت میں کے ساتھ مقید نہیں تاکہ اُس وقت کے گزرنے کے بعد فوت ہو جائیں

بلکہ جس وقت بھی دیے جائیں گے ادا ہی قرار پائیں گے نہ قضا ہی حال عشر اور نذر مطلق کا ہو و مقید بہ دوسرا مقید بالوقت اور وہ یہ ہے کہ جس کا تعلق وقت میں محدود کے ساتھ ہو اس طرح کہ سوا اُس وقت کے دوسرے وقت میں اُس کا کرنا ادا نہ ہو بلکہ قضا ہو جیسے نماز کہ وہ اپنے وقت کے باہر ادا نہیں ہوتی یا دوسرا وقت اُس کے لیے کسی طرح مشروع نہ ہو جیسے روزہ کہ وہ سوا دن کے نام شروع ہو کر یہ بھی جان لینا چاہیے کہ یہ وقت کبھی واجب تک نہیں ہوتا اس طرح کہ چار رکعتوں کے ادا کرنے کے لیے آنا وقت رکھا جائے کہ جس میں تین یا دو یا ایک رکعت سے زیادہ کی گنجائش نہ ہو کیونکہ ایسی صورت میں تکلیف مالا یطاق لازم آتی ہے مگر جہاں قضا مقصود ہوتی ہے وہاں ایسا ہو سکتا ہے جیسے کسی پر آخر وقت میں کہ صرف تحریم کی گنجائش ہو ناز و جب ہوئی تو ظاہر ہے کہ ایسے وقت میں وہ ناز ادا نہیں کر سکتا اس لیے غرض قضا ہوگی و حکم المطلق

ان یکون الاداء واجبا علی التراخی بشرط ان لا یفوتہ فی العروہ علی فذا قال محمد فی الجامع معلون ذر

ان یکتف شہر الہ ان یتکلفای شہر شہاء ولونذران یوم شہد الان یوم او تھن شہاء اور حکم مطلق کا یہ ہے

کہ امور یہ کا ادا کرنا تاخیر کے ساتھ بھی جائز ہے بشرطیکہ تمام عمر میں فوت نہ ہو اسی واسطے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ نذر مانی کہ ایک مہینے کا اعکان کریگا تو اسکو اختیار ہے کہ جس مہینے میں چاہے اعکان کرے اور اگر یہ نذر مانی کہ ایک مہینے کے روزے رکھے گا تو اختیار ہے کہ جس مہینے میں چاہے

روزے رکھے و فی الزکوٰۃ و صدقۃ الفطر والعشر المذائب معلوم انہ لا یصیر بالتاخیر مستحطا۔

اور زکوٰۃ و صدقہ فطر اور عشر میں تحقق مذہب یہی ہے کہ تاخیر کرنے سے قصور و انہین ٹھہرتا۔ کیونکہ زکوٰۃ کے لیے اللہ نے فرمایا ہے و اتوا الزکوٰۃ یعنی روز کوٰۃ اپنے مالوں کی اور صدقہ فطر کے دینے کی بابت ایک حدیث صاحب ہایہ نے بیان کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غلبے میں فرمایا کہ ادا کر دو آزاد اور غلام چھوٹے اور بڑے کی طرف سے آدھا صلح گیہوں سے یا ایک صلح کھجور سے یا ایک صلح جو سے اسکو صلح

ابن صفیر نے روایت کیا ہے اور بخاری و مسلم کی روایت میں ابن عمر سے یہ لفظ ہے۔ فرض رسول اللہ صلی علیہ وسلم زکوٰۃ الفطر صافاً من تمر او صاعاً من شعیرا لی اخر الحدیث یعنی فرض کی بنیاد نے زکوٰۃ فطر کی ایک صاع بجز یا ایک صاع جو سے آدھ شکر کے باب میں حضرت عائشہ فرمائی یا سقت السماء والحدیث او کان مشرباً العشر یعنی جسکو تر کرے آسمان یا چشمہ یا زمین تر دتا رہے ہو اس میں دسواں حصہ ہے جیسا کہ بخاری نے روایت کی ہے اور ان میں سے ہر ایک امور کا مطلق ہے اس لیے ان چیزوں کو دیر سے ادا کرنے میں تکلف مقصر نہ ہوگا فانہ لو هلك النصاب سقط الواجب پس اگر نصاب تلف ہو جائے تو وجب ذمے سے ساقط ہو جائے گا اور گناہ بھی نہ رہے گا اگر ادا سے زکوٰۃ میں تاخیر سے مقصر ٹھہرتا تو وجب ذمے باقی رہتا اور تاخیر کی وجہ سے گنہگار ہو جاتا والھانت اذا ذهب الہ ما رفقوا کفوا بالصوم اور حانت یعنی قسم توڑنے دینے کا ال جا تا رہا اور وہ محتاج ہو گیا تو اسکو چاہیے کہ کفارہ قسم کے عوض روزے رکھے چونکہ کفارہ مالیہ کا حکم مطلق ہے پس اگر باوجود قدرت مال کے کفارہ سے ادا کرنے میں دیر کی یا مقصر نہیں سمجھا جائیگا اور پھر مال تلف ہو کر روزے رکھ لے تو اس صورت میں کفارہ مالیہ کا مواخذہ دار نہ ٹھہرے گا کیونکہ تاخیر کرنے سے مقصر نہیں ہوتا ان اگر مطلق جلدی پر محمول ہوتا تو کفارہ مالیہ پر مؤخر دار ہوتا اور اس پر تین روزے رکھنا جائز نہ ہوتے اور فقدان مال کی وجہ سے گناہگار ہوتا علیٰ ہذا یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ مطلق کا حکم ہے کہ امور بہ کا ادا کرنا تاخیر کے ساتھ جائز ہے یہ ضرور نہیں کہ فی القوادا کیا جائے لاجوز قضاء الصلوٰۃ فی الاوقات المکروہۃ اوقات مکروہ میں قضا کرنا نماز کا جائز نہیں کیونکہ اوقات مکروہ میں نماز پڑھنا ناقص ہے۔ اوقات مکروہ تین دنوں کو کہتے ہیں ۱۱ آفتاب کے نکلنے کا وقت (۲) ٹھیک دوپہر کا وقت کہ آفتاب سر بہ ہو رہا، آفتاب کے ڈوبنے کا وقت ان میں سے ہر وقت مکروہ ہے لہذا واجب مطلقاً واجب کامللاً یخرج عن العہدۃ باء الناقص یعنی فوت شدہ نماز کامل طور پر واجب ہوتی تھی کیونکہ جو مطلقاً واجب ہوتا ہے تو وہ کامل طور پر واجب ہوتا ہے پھر وقت ناقص میں ناقص طور پر ادا کرنے سے ذمہ داری سے نہیں نکلے گا یعنی وجوب ساقط نہیں ہوگا اس لیے قضا کرنے کے لیے وہ وقت نہ اختیار کرنا چاہیے جب تک کہ ناقص ہو جائے و يجوز العصر عند الاحرار اداء ولا يجوز قضاء اور شام کے قریب جب آفتاب ڈوبنے کو ہو اسی دن کی نماز عصر ادا کرنا جائز ہوگا مگر قضا کا پڑھنا درست نہ ہوگا کیونکہ وہ وقت ناقص میں ادا نہیں ہوتی وجہ یہ کہ جب وہ فوت

ہو چکی تو اب پورا وقت اسکا سبب ہو گا اور جبکہ سارا وقت قضا کا سبب ہوا جو کامل ہے تو تمام نماز بھی وقت میں کامل واجب نہوگی پس وہ نماز بغیر وقت کامل کے ادا نہو سکے گی اس لیے کل کے عصر کی نماز آج کے وقت ناقص میں ادا نہو سکے گی اور آج کے عصر کی نماز ایسے وقت میں ادا ہو جاتی ہو گئی ناقص طور پر کیونکہ جب اسی دن کی نماز عصر وقت کے اجزائے صحیح میں ادا نہوئی تو اس کے لیے وقت ناقص سبب بن جائے گا اور اس وجہ سے وہ وقت ناقص میں ادا ہونے کے قابل ہوگی جیسا کہ بوجہ نقصان سبب کے ناقص طور پر واجب ہوئی تھی اور کل کی نماز عصر کا سبب فوت شدہ وقت سے اور پورا وقت باعتبار اکثر اجزائے کامل ہوتا ہے گو کہ بعض اجزائے ناقص بھی آسین شامل ہوں اس لیے کل کے عصر کی قضا سوائے وقت کامل کے صحیح نہیں ہو سکتی اور سوائے عصر کے اور کسی نماز کا سبب وقت ناقص نہیں ہوتا وعن الکوفی ان موجب الامر المطلق الوجوب

على الفور والخلاف معدني الوجوب ولا خلاف في ان المسارعتا الى الايتام مندوب اليها  
 مگر ابوالحسن کرخی حنفی سے یہ روایت ہے کہ امر مطلق کا موجب یہ ہے کہ فوراً ادا کرنا واجب ہے تاخیر کرنا درست نہیں اور یہ اختلاف کرخی کے ساتھ نفس وجوب میں ہے کہ وہ امور مطلق کو فوراً ادا کرنا واجب کہتے ہیں ورنہ جلدی امور کا بجا لانا جمہور کے نزدیک مستحب ہے پہلا مذہب عامہ حنفیہ کا تھا اور شافعیہ اور بعض معتزلہ اور تمام اہل حدیث ابوالحسن کرخی کے موافق ہیں اور بعض علماء کا مذہب یہ ہے کہ امور مطلق سے شدید کھمچائی جاتی ہے نہ جلدی بلکہ ان میں سے ہر ایک چیز خاص قرینے سے مفہوم ہوتی ہے اس کے نزدیک جلدی سے یہ مراد ہو کہ امور بہ کو اول وقت کے بعد ادا کرے اور بعض نے کہا ہے کہ امام ابو یوسف بھی کرخی کے ہم خیال ہیں اور خود امام شافعی کا مذہب عامہ علماء حنفیہ کی طرح تاخیر ہے بہر صورت جن کا مذہب یہ ہے کہ فی الفور ادا کرنا چاہیے اس کی مراد یہ ہے کہ دیر کرنے میں گناہگار ہو گا نہ یہ کہ دیر کرنے میں قضا ہو جائے گا اور عامہ حنفیہ کہتے ہیں کہ دیر کرنے میں گناہگار بھی نہیں ہوتا ان اگر آخر عمر میں یا موت کے وقت بھی نہ ادا کیا تو ضرور گناہگار ہو گا۔ کرخی وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر مالک و کرک و حکم سے کہ بھکو پانی پلا تو اس سے ضرور یہ سمجھا جائے گا کہ پانی جلد پلانا چاہیے پھر اگر دیر کرے گا تو ہر دفعہ غم کے نزدیک ذم و عتاب کا سزاوار سمجھا جائے گا اسی لیے امر عبادت میں احتیاطاً جلدی کرنی چاہیے ورنہ گناہگار ہو گا کیونکہ دیر کرنا فوت کر دینا ہے اور یہ معلوم نہیں کہ دوسرے وقت میں ادا کرنے پر قائل ہو سکے گا یا نہیں ہیں اگر اسکو دوسرے وقت میں ادا نہ کر سکا تو عبادت فوت ہوئی اور عبادت کا فوت کرنا حرام ہے جواب اسکا یہ ہے کہ کلام ایسے امر میں ہے جس کے ساتھ کوئی قرینہ موجود نہ ہو اور مثال ذکر میں بجلت کا مقصود ہونا

باعتبار عرف و عادت کے سمجھا جاتا ہے اور دیر کر دینا نوت کر دینا نہیں اس لیے کہ وقت کسی نہ کسی جز کو یا کر دیا کر کے  
 قادر ہے اور ایسا بہت کم واقع ہوتا ہے کہ ناگہانی طور پر مرجائے اس لیے مسائل شرعی کی بنیاد ایسے اتفاقی زمان  
 بد قائم نہیں ہو سکتی اس تمام بحث سے ثابت ہوا کہ امر مطلق میں ڈھیل واجب ہے اگر ایسا نہ تو اسے موضوع کے  
 خلاف ہو جائے گا کیونکہ امر مطلق تو آسانی اور سہولت کے لیے ہے پھر اگر اس سے جلدی مقصود ہو تو اسکا اصلی  
 فائدہ مٹ جائے اور آسانی باقی نہ رہے و اما الموقت فنوعان اور بوقت کی دو قسمیں ہیں نوع و مکتون  
 لوقت ظہر فاللفعل حتی لا یستترط استقباب کل الوقت بالفعل ایک قسم وہ ہے جس میں وقت فعل کا  
 طرف ہوا میں یہ شرط نہیں کہ کل وقت فعل کو مستوعب ہو مستوعب نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ طرف ایسا وقت ہوتا  
 ہے جو واجب زیادہ کی گنجائش رکھتا ہے کا لصلوٰۃ جیسے نماز کا وقت کہ اگر طویل و درست پر اس میں نماز  
 پڑھی جائے اور ضرورت سے زیادہ دیر نہ لگائی جائے تو وقت اتنا قاتل تزیج رہتا ہے کہ سوائے اس قتی نماز کے  
 دوسری نماز بھی اس میں ہو سکتی ہے و من حکم هذا النوع ان وجوب الفعل فیہ لاینافی وجوب فعل اخر فیہ  
 من جنسہ حتی لو نذر ان یصلی کذا و کذا رکعتہ فی وقت الظہر لزم حکم اس نوع کا یہ ہے کہ  
 کہ کسی فعل کا اس میں واجب ہونا اس امر کے منافی نہیں کہ دوسرا فعل اس میں نہیں واجب ہو مثلاً کسی  
 شخص نے یہ نذر مان لی کہ دو یا چار رکعت نفل پڑھوں گا تو اسے نذر کا پورا کرنا اسپلازم ہو گا و من حکم  
 ان وجوب الصلوٰۃ فیہ لاینافی صحۃ صلوٰۃ اخری فیہ حتی لو تسفل جمیع وقت الظہر بغير الظہر  
 یجوز اور اس نوع کا حکم یہ بھی ہے کہ اس میں ایک نماز وقتی کے فرض ہونے سے دوسری غیر وقتی نماز کا پورا  
 منافی نہیں مثلاً کوئی شخص ظہر کے تمام وقت میں فرض ظہر کو چھوڑ کر اور نمازین قضا یا نوافل پڑھتا رہا  
 تو وہ نمازین قضا یا نوافل درست ہوں گی اگرچہ بوجہ ترک کر دینے فرض ظہر کے گناہگار ضرور ہو گا و من حکم  
 ان لایتادی المأمور بہ الا بنیۃ معینۃ لانه غیرہ لما کان مشروعا فی الوقت لایتبعین ہو  
 بالفعل وان ضاق الوقت لان اعتبار النیۃ باعتبار المذاحم وقد بقیت المزاہم عند  
 ضیق الوقت اور اس نوع کا حکم یہ بھی ہے کہ جب تک نیت میں ذکرے امور ہوا نہیں ہو گا کیونکہ جب  
 امور بیکے سوا غیر شے کا ادا کرنا اس میں درست ہوا تو امور بے کاتین نیت کے بغیر صرف فعل سے نہیں ہو گا  
 خواہ وقت تنگ ہی رہ جائے یہاں تک کہ اس میں نیت کی گنجائش نہ ہو لیکن اس میں ذمے سے ساقط نہیں ہو سکتی  
 کیونکہ بوجہ موجود ہونے مزائم اور مخالف کے نیت کا اعتبار کرتے ہیں اور مزامت تنگی وقت پر بھی موجود ہو



لذا نیت معینہ کا ہونا شرط ہے تنگی کسی سبب سے پیدا ہو گئی ہے درود واصل وقت میں بڑی گنجائش ہے اور صرف زبان سے یاد دل سے معین کر دینے سے تعین نہیں ہو سکتا جب تک کہ اور بھی نہ کرے مثلاً کسی نے اولی وقت کو ادا کرنے کے لیے تعین کیا اگر ادا در بیان وقت میں کیا تو یہ درمیانی حصہ متعین ہو جائیگا اور یہ قضا نہیں سمجھا جائے گا مثلاً حادث کو کفارہ قسم کے لیے ان نین میں سے کسی ایک کا اختیار ہے کہ یا ایک غلام کو آزاد کرے یا دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دس آدمیوں کو کپڑا پہنائے پھر اگر وہ ان میں سے ایک کو دل یا زبان سے تعین کرے تو اللہ کے نزدیک اس وقت تک تعین نہیں ہو سکتا جب تک ادا نہ کرے پس اگر اس نے اپنی پہلی نسا کے خلاف ادا کیا تو وہی تعین ہو جائے گا مثلاً ارادہ اُسکا غلام آزاد کرنے کا تھا اور اب دس مسکینوں کو کھانا کھلا یا تو یہی تعین ہو جائے گا اور یہ اللہ کی عنایت ہے کہ اُس نے اس بات کا بندے کو اختیار دیا کہ وقت کے کچھ حصے میں عبادت کرے اور کچھ حصہ اپنے کام میں صرف کرے

مالا لکم رب کا حق یہ ہے کہ سارا وقت بندے کا بندگی میں صرف ہو۔ والنوع الثاني ما یکوز الوقت معینا لہ دوسری قسم موت کی یہ ہے کہ وقت اُسکا میاں ہو میاں سے مراد یہ ہے کہ وقت امور یہ کو بالکل مستوعب ہو اُس سے زیادہ نہ ہو۔ وذلك مثل الصوم فانہ یقتدر بالوقت وهو الیوم ربیعہ روزہ کہ تمام دن میں پورا ہوتا ہے جتنا بڑا دن ہوتا ہے اتنا ہی روز بڑا ہوتا ہے اور جتنا دن چھوٹا ہوتا ہے اتنا چھوٹا روزہ بھی ہوتا ہے دن کے بڑھنے گھٹنے کے ساتھ روزہ بھی بڑھتا گھٹتا رہتا ہے ومن حکمہ ان الشیخ

اذا عین لہ وقتا لا یحب غیرہ فی ذلک الوقت ولا یجوز اداء غیرہ فیہ حتی ان الصائم المفیلح لو اذقم اساکہ فی رمضان عن واجب خریقہ عن رمضان لا یمنوی اور حکم اس قسم کا یہ ہے کہ جب شریع نے اُس کا وقت معین کر دیا تو امور یہ کے سوا دوسرا فعل اس میں درست نہ ہوگا اور غیر امور یہ کا ادا کرنا ناجائز ہوگا جتنا بڑا اگر کسی ایسے شخص نے جو تندرست ہے اور مقیم ہے کسی اور روزہ واجب یا قضا وغیرہ کو ماہ رمضان میں ادا کرنا چاہا تو وہ روزہ رمضان ہی سمجھا جائے گا اور نیت غیر رمضان کی باطل ہوگی کیونکہ جب کہ شریع نے روزے کا میاں ایک صفت کے ساتھ مقرر کر دیا تو تکلف کو اُس صفت کے متغیر کرنا کسی کوئی حق نہ ہوگا جیسے کوئی آدمی ایک کام کرنے کا ٹھیکہ لے اور کام کرنے کے بعد اُس وقت میں ثواب کا

تقدیر کرے تو ثواب تعین ہو سکتا بلکہ وہ اجارہ ہی ہوگا واذ ان دفع المزاحمہ فی الوقت سقط اشتراط التعین کان ذلک لعظم المزاحمہ مطلب یہ ہے کہ امور موقت میں بوجہ میاں ہونے کے

تعیین نیت کی شرط باقی نہیں رہتی کیونکہ شرط تعیین نیت مزاحمت قطع کرنے کے واسطے تھی اور جب کوئی نمازگرم ہی نہیں تو اس شرط کی بھی ضرورت نہیں اور تعیین کی نیت کے ساتھ ہونے سے یہ مراد ہے کہ رمضان کے روزے کی نیت میں رمضان کی تعیین کرنا درست نہیں کیونکہ وقت اسکا معیار ہے جس میں دوسرے روزے کی گنجائش نہیں اور امام شافعی کے نزدیک اسکی تعیین ضرور ہے جیسا کہ نماز کی نیت میں تعیین ضرور ہے خفیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں اطلاق ہنرے تعیین کے ہے کیونکہ رمضان کے وقت میں سوائے فرضی روزے کے دوسرے روزہ جائز نہیں تو مطلق روزے کی نیت سے بھی وہی فرضی روزہ مقصود ہوگا جیسا کہ مکان میں تہا زیر ہوا اور کوئی دروازے پر کھڑے ہو کر آواز دے کہ اے آدمی! ہاں آؤ لا عمالہ وہی مقصود بالذکر ہوگا اور وہی

بہر آئے گا۔ ولا یسقط اصل النیت لان الامساك لا یصیر صوما الا بالنية فان الصوم شرعاً

الامساك عن الاكل والشرب الجمیع سفاراً مع النية اور اصل نیت ساقط نہیں ہوتی کیونکہ صرف کھانے پینے اور جماع سے رکنا بغیر نیت کرنے کے روزہ نہیں کہلائیگا شریعت میں روزے کی تعریف یہی ہے کہ دن کو کھانے پینے اور جماع کرنے سے روزے کی نیت کے ساتھ اپنے آپ کو روکنا یہ روزے امام زفریہ کہہ سکتے ہیں کہ سرے سے ہی نیت کی حاجت نہیں کیونکہ جو شخص روزے کا اہل ہے وہ کھانا پینا اور جماعت جملہ کرنا صحیح مادق سے آفتاب کے ڈوبنے تک چھوڑ دے تو اس کا یہ فعل روزہ رمضان سمجھا جائے گا گو اس نے روزے کی نیت نہ بھی کی ہو۔ اگر اس میں ہنرے پر جبر لازم آئے اور شریعت نے کھانے پینے اور جماعت کے ترک کر دینے کو کہ وہ عبادت ہے روزہ رمضان کے لیے عین کر دیا اور عبادت بدو نیت کے درست نہیں چونکہ رمضان روزے کا معیار ہے اس لیے اگر کوئی شخص نیت فقط روزے کی کرے کہ میں روزہ اشکرار کھوں گا اور میں نہ کرے یا نیت نفل کی کی تو روزہ رمضان کا درست ہو جائے گا اور اگر رمضان کے مہینے میں دوسرے واجب کی نیت کی تو رمضان کا روزہ اس نیت سے بھی درست ہو جائے گا اگر مسافر بھول کر ایسا کرے کہ بجائے فرضی روزے کے کسی دوسرے واجب روزے مثلاً قضا یا کفارے کی نیت کرے تو اس کا وہی روزہ واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے کیونکہ فرضی روزہ تو بسبب سفر کے اسکے ذمے سے ساقط ہو چکا ہے اب اسے اختیار ہے جیسا روزہ چاہے رکھے یا جہین کہنے میں کہ مسافر سے بھی رمضان ہی کا روزہ واقع ہوگا کیونکہ روزہ ماہ رمضان جیسا بسبب جاہد رکھنے کے مقیم کے حق میں لازم ہو جاتا ہے ویسا ہی مسافر کے حق میں اور مسافر کو جو روزے کے انظار کی رحمت

دی گئی ہے وہ اسکی آسائش و آرام کے لیے دی گئی ہے اور جبکہ اس نے اس بار تک فائدہ نہ اٹھایا تو اب وہ سوخ ہو کر حکم اصل کی طرف رجوع کر جائے گا اور اسی لیے حکم ہے کہ جب مسافر کو روزے سے کچھ نقصان نہوتا ہو تو اسکو سفر میں روزہ رمضان رکھنا مستحب ہے اور اگر مسافر ایام رمضان میں روزہ نفل کی نیت کرے تو اس مسئلے میں امام ابوحنیفہ سے دو قول مروی ہیں جن میں زیاد نے امام سے یہ روایت کی ہے کہ نفل ہی کا روزہ واقع ہو گا اور ابن سماعہ کی روایت امام سے یہ ہے کہ نفل کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ ہو گا اور اگر مریض رمضان میں کسی دوسرے روزے کی نیت کرے تو اس کا بھی روزہ رمضان کا ہو گا کیونکہ اسکو انظار کی اجازت بسبب عجز حقیقی کے دی گئی تھی اور عجز حقیقی یہ ہے کہ روزہ رکھنے پر قادر نہ ہو اور جب اس نے روزے کی نیت اپنے اوپر گوارا کر لی تو سلام ہو کہ عاجز نہیں اور یہی شمار ہے صاحب توضیح نے یہ کہا ہے کہ اس کا روزہ وہی ہو گا جس کی اس نے نیت کی کیونکہ اسکو اجازت عجز تقدیری پر کہ زیادتی مرض کا خوف ہے دی گئی ہے تو یہ بھی مسافر کے حکم میں ہے شیخ عبدالعزیز نے دو قولوں میں یوں محاکمہ کیا ہے کہ اگر مریض ہو جس کو روزہ نقصان پہونچا تا ہے جیسے تپ یا آنکھ کی بیماری تو ایسی حالت میں مسافر اور مریض کا ایک حکم ہے اور اس صورت میں جو نیت کرے گا وہی روزہ صحیح ہو گا اور اگر ایسا مریض ہو جسکو روزہ نقصان نہیں پہونچا تا جیسے بھنسی وغیرہ تو اس صورت میں کسی روزے کی بھی نیت کرے مگر رمضان کا ہو گا کیونکہ اب اصلی ناجزی اس میں منقود ہے مگر یہ محاکمہ درست نہیں کیونکہ جو مریض ایسا ہو کہ اسکو روزہ مضرت نہیں پہونچا تا وہ اس بخت ہی سے خارج ہے اور جو مریض ایسا ہے کہ اس میں روزے سے زیادتی کا فی الحقیقت خوف ہے تو اس میں لامحالہ روزے کے انظار کی اجازت ہے تاکہ مرض ترقی پذیر نہ ہو بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ محاکمہ ایسا ہے کہ جس کو سوا طبیعت کے درمیان میں سمجھ سکتا اور جو شخص شہرہ پر توکل کر کے اس کی اطاعت میں مشغول ہوتا ہے اسکو ایسی تفتیش کی طرف کب نظر ہوتی ہو مگر یہ اعتراض صحیح نہیں اس لیے کہ تم بھی ایسے مریض کے لیے جائز ہو اسے جس کو پانی کے استعمال سے زیادتی مرض کا خوف ہے پھر یہ بات توکل اور نفل عبادت کسی کے سنانی نہیں دان لم یعیین الشرح لہمنا فانہ لا یعیین الوقت لہ

بتعیین العبادتی لو عین العبد ایا ما لقضاء رمضان لا یعیین ہر لقضاء و یجوز فیہا صوم الصیام والنفل و یجوز قضاء رمضان فی غیرہا اور اگر امور بہ موقت کا شروع نے کوئی خاص وقت مقرر نہیں کیا تو بندے کے اپنی رائے سے معین کرنے سے وقت معین نہ ہو گا مثلاً کسی شخص نے

تضایع رمضان کے واسطے چند دن معین کر دیے تو اسکے معین کرنے سے وہ قضا ہی کے واسطے خاص نہیں ہو جاتے اگر ان دونوں میں اس شخص نے نقلی روزے رکھ لیے یا کفارے کے روزے رکھے تو درست ہوں گے

قضاے رمضان پھر اور دونوں میں رکھ سکتا ہے۔ ومن حکم هذا النوع انه يشترط تعيين النية لوجوده  
المرآة حکم اس نوع مامور وقت کا جس کا وقت شارع نے معین نہیں کیا یہاں کہ اس کے واسطے نیت کا معین کرنا شرط ہے کیونکہ اس میں مزاج موجود ہے اس لیے رات کی نیت کرنا اور تعین روزے کا کرنا ضروری ہے اور نقل یا واجب کی نیت سے روزہ قضا نہیں ہو سکتا اور قضاے رمضان کے واسطے شرط ہے رات کی نیت کرنا اور تعین روزے کا کرنا اور نقل یا واجب کی نیت سے روزہ قضا نہیں ہو سکتا کیونکہ سوائے رمضان کے اور ہر ایک دن میں نقل کا روزہ جائز ہے پس اگر رات سے قضاے روزہ کا قصد کرے گا وہ روزہ نقل ہو جائے گا البتہ نذر معین کا روزہ مطلق نیت سے اور نقل کی نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے مگر کسی دوسرے واجب کی نیت سے جیسے قضا یا کفارہ ہے وہ ادا نہیں ہو سکتا اور نہ اس میں رات سے نیت کرنا شرط ہے کیونکہ فی نفسہ معین ہے جیسا کہ رمضان معین ہے ثم للعبد ان يوجب شيئا على نفسه موقتا و

غير موقتا وليس له تغيير حكم الشرع مثاله اذا نذر ان يصوم يوما بعينه لزم ذلك لو صامه

عن قضاة رمضان او عن كفارة بعينه جاز لان الشرع جعل لقضاء مطلقا فلا يتكفل العبد

من تغييره بالفتية بغیر ذلك اليوم پھر بندہ مکلف کہ یہ اجازت ہے کہ اپنے اوپر کسی شے کو واجب کرے موقت یا غیر موقت مگر شرعی حکم کو متغیر نہیں کر سکتا مثلاً کسی شخص نے کسی خاص دن کا روزہ رکھنے کی نذر مان لی تو اس پر لازم ہو گیا لیکن اگر اس دن اس نے قضاے رمضان کا روزہ رکھ لیا یا کفارہ قسم کا روزہ رکھ لیا تو درست ہو گا کیونکہ شریعت نے قضا کے واسطے مطلق ادا کرنے کا حکم دیا، چنانچہ قرآن میں وارد ہے وَكَفَى كَان مِّنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخْرَى یعنی جو شخص تم میں سے بیمار ہو یا سفر میں ہو تو دوسرے دنوں میں گنتی پوری کر دے اس میں ایام کا لفظ مطلق نہیں ہے بندے کے معین کرنے سے متعین نہ ہو گا کیونکہ اس صورت میں حکم شرع کا تغیر لازم آتا ہے کہ شرع نے مطلق فرمایا اور بندہ مقید کرنا اور یہ جائز نہیں ولا يلزم على هذا ما اذا صامه عن نفل حيث يقع عن المندوب ولا عن مسأوی لیکن اس تقریر سے یہ اعتراض لازم نہیں آتا کہ اگر اس دن میں جسکو نذر کے واسطے خاص کر لیا اور نقلی روزہ رکھ لیا تو نقلی روزہ ادا نہ ہو گا بلکہ نذر کا روزہ سمجھا جائے گا اور اس میں مقید کرنا اس قید کے ساتھ متغیر کرنا ہے کہ

اس دن جس میں روزہ نذر کی نیت کی ہے اس کا رکنا جائز نہیں حالانکہ شرع نے اس میں کوئی تہ نہیں لگائی اور مطلق رکھا ہے یعنی کسی وقت کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے پس جبکہ نفل کا روزہ اس دن رکھنے سے جو دن نذر کے واسطے خاص کیا ہے نذر کا روزہ ہو جائے گا تو اس سے مطلق میں تغیر لازم آئے گا اور وہ تغیر یہ ہے کہ اس دن تو جائز نہیں اس کے سوا ہر دن جائز ہے اس کا جواب یہ ہے کہ لان المنفل حق العبد اذ هو متبند بنفسه من تركه وعقيقه مجازان یؤثر فعله فیا هو حقه اس لیے کہ نفل بندے کا حق ہے کیونکہ نفل روزے کا بندے کو اختیار ہے رکھے یا نہ رکھے لہذا بندے کا نفل اس عبادت میں اثر کرے گا جو اس کا حق ہے اور وہ اثر یہ ہوگا کہ نفل اس وقت میں مشروع نہ رہے گا اس طرح کہ اسپر روزہ نفل کا روزہ نذر کے ساتھ بدنا واجب ہو جائے گا کیونکہ نفل کے روزے سال کے تمام دنوں میں رکھا سکتا ہے علاوہ اس کے اس تبدیلی و تغیر سے اسپر کوئی گناہ بھی عائد نہیں ہوتا لایضا هو حق الشیخ اگر شرع کے حق میں بندے کا نفل اثر نہیں کرے گا چنانچہ قضاے رمضان یا کفارہ قسم کا روزہ بندے کے تعیین کرنے سے متعین نہیں ہو سکے گا کیونکہ یہ حق شرع کا ہے اور بندہ شرع کے حق کو تغیر نہیں کر سکتا پس اگر نذر کے مفروضے ہوئے دن میں بھی قضاے رمضان کا روزہ یا کفارہ قسم کا روزہ رکھنے کا وجہ رکھا ہے وہی واقع ہوگا نذر کا نہ مانا جائے گا وعلی اعتبار هذا یعنی اس وجہ سے کہ بندے کا تصرف خاص ہے اپنے حق میں اثر رکھتا ہے بخبر کے حق میں قال شافعی اذا شرطها فی المملع ان لا نفقہ لها ولا یسکی

سقطت النفقة دون المسکون حتی لا یکن ان دجمن اخراجا عن بیت العدة لان المسکون فی بیت العدة حق الشیخ فلا یکن العبد من اسقاطه بخلاف النفقة ہمارے شارح نے کہا ہے کہ اگر خاندان روزہ و نون نے طلع کرنے کے وقت یہ شرط کرالی کہ عورت کے واسطے نفقہ ہوگا اور یہ ہے کہ مکان عدت گزارنے کے واسطے دیا جائے گا تو نفقہ گویا ساقط ہو جائے گا اگر مکان دینا ہی پڑے گا خاص اس عورت کو عدت کے گھر سے نہیں نکال سکے گا کیونکہ عدت گزارنے کے واسطے گھر دینا شرع کا حق ہے بندہ اس کو ساقط نہیں کر سکتا ہے عدت کے پاگ نے فرمایا ہر ذکا تجزؤاھن من بیوتھن دلا تجزؤن دیکھو شوہر دن کو حکم دیا ہے کہ تم عورتوں کو گھروں میں سے ست نکالو اور عورتوں کو بھی ارشاد کیا ہے کہ گھروں میں سے نہ نکلیں اس سے معلوم ہوا کہ عورت کا اپنے عدت کے مکان میں رہنا حق شرع کا ہے ان نفقے میں اختیار ہے کیونکہ وہ اس بات کا عوض ہے کہ عورت اپنے نفس پر شوہر کو اختیار دیتی ہے اور نیز روزی کے کمانے

سے روک دی جاتی ہے۔

### فصل

الامور بالتثنی یدل علی حسن الامور سیدہ کسی شے کے کرنے کا حکم دینا اس شے کے حسن یعنی اچھا ہونے پر دلالت کرتا ہے حسن وقوع کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے ۱، شے کا صفت کمال ہونا عربی ہے اور صفت نقصان ہونا برائی ہے جیسے علم کہ یہ اچھی چیز ہے اسلئے کہ انسان کے لیے صفت کمال ہے اور جمل بڑی چیز ہے کیونکہ اذہن کے واسطے صفت نقصان ہو کر ۲، اغراض دنیوی کے مناسب ہونا عربی ہے اور آنگے نامناسب ہونا برائی چنانچہ شیرین اچھا ہے کیونکہ طبیعت اسکو پسند کرتی ہے اور تلخ بڑا ہے اسلئے کہ طبیعت کو اس سے نفرت ہے ۳، جس کی وجہ سے اس کا فاعل مع ذواب کا مستحق ہو وہ چیز حسن ہے اور جس کی وجہ سے اس کا فاعل ذم و عتاب کا مستوجب ہو وہ چیز قبیح ہے چنانچہ طاعت حسن ہے اور بصیحت قبیح ہے پس اس بات پر اسلام میں ہر ذہب کے ملا کا اتفاق ہے کہ افعال کا حسن وقوع پہلے و دون معنی کی دو سے عقلی ہے اختلاف تیسری قسم میں ہے کہ آیا افعال کا ایسا حسن وقوع عقلی ہے یا شرعی اشاعرہ و شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ شرعی ہے شرع کے درود سے قبل تمام افعال جیسا بیان و کفر اور نماز و روزہ وغیرہ بڑے ہیں ان میں سے کسی فعل پر استحقاق عذاب مترتب ہو سکتا ہے نہ استحقاق ثواب شارع نے بعض کو ترتب ثواب کا مستحق بنا کر اسکی نسبت امر کیا ہے اور بعض کو ترتب عذاب کا مستحق کر کے اس سے منع کیا ہے اس معاملے میں حکمت و عقل کو دخل نہیں پس جس کام کا شارع نے حکم دیا وہ حسن ہے اور جس سے منع کیا وہ قبیح ہے اور اگر شارع بیک کام کو بڑا کرے تو وہ بڑا ہوتا اور بڑے کو اچھا بنا تا تو وہ اچھا ہوتا خفیہ اور معتزلہ اور صوفیہ کے نزدیک ایسا حسن وقوع بھی عقلی یعنی واقعی ہے لیکن متاخرین علماء خفیہ یہ کہتے ہیں کہ جو حسن وقوع عقلی ہے وہ اس بات کو نہیں چاہتا کہ اس میں حکم الہی بھی بندے کے لیے صادر ہو ان وہ لائق اور مستحق اس بات کے ہوتا ہے کہ اس میں حکم الہی نازل ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ حکیم مطلق ہے تو ترجیح بلا مرجح نہیں فرماتا اور اچھی چیز کو بڑا اور بری کو اچھا نہیں قرار دیتا بلکہ جو واقعی اچھی ہوتی ہے اسکی نسبت حکم دیتا ہے اور جو بری ہوتی ہے اس سے منع کرتا ہے

صنف نے جو کہا ہے اذا کان الامر حکماً لان الامر لیبان ان الامور سیدہ مما یقبح ان یوجد فاقضی ذلک حسنہ یعنی جبکہ امر میں حکم دینے والا حکیم ہو کیونکہ امر امور یہ کی نسبت یہ بتلانا ہے کہ یہ شے پائے جانے کے لائق ہے اس سے اسکا اچھا ہونا پایا گیا اس بات سے بھی مراد ہے کہ

اللہ تعالیٰ جو کہ حکم سے تو وہ بندے کے لیے جو کچھ حکم دے گا اس سے ثابت ہو گا کہ وہ کام اچھا ہو پس صل  
 حاکم اللہ ہے اور شرع کو لے والی ہے حتیٰ کہ جب تک اللہ تعالیٰ رسولوں کو بھیج کر اور اپنا کلام نازل کر کے حکم  
 بندے تک کوئی حکم حسن و قبح اور امر و نہی کا نہ ہو گا مستزاد اور ماسیہ اور کراہیہ برہمہ اس لئے کے خلاف ہیں  
 ان کے نزدیک حسن و قبح ہی اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم کا موجب ہے اس لیے کہ اس کے سوا کوئی اور حاکم نہیں اگر بالفرض  
 نہ شرع ہوتی اور نہ رسول مہوش ہوتے اور اللہ تعالیٰ انحال را بجا د کرتا تب بھی یہ احکام اسی طرح واجب ہوتے  
 جس طرح شرع نے واجب کیے ہیں تہ الامور بہ فی حق الخیر و نجا بھرا سورہ باعتبار حسن کے دو قسم ہو اور یہ  
 اس بنا پر ہے کہ حسن و قبح عقلی سے نہ شرعی یعنی معنی امر و نہی کی وجہ سے حسن و قبح نہیں ہو سکتا بلکہ انحال میں خود  
 انکی ذات کی وجہ سے حسن و قبح ہے یا کسی دوسری شے کی وجہ سے اس صورت میں امور بہ دو قسم پر تقسیم ہوا حسن  
 بنفسہ ایک حسن بنفسہ و حسن بغيرہ اور دوسرا حسن بغيرہ و فالحسن بنفسہ پس حسن بنفسہ او سے جسکی  
 اپنی ذات میں خوبی ثابت ہو مثل الايمان بالله وشكر المنعم والصدق والعدل والصلوة  
 ونحوها من لعبادات الخصالہ جیسے اللہ پر ایمان لانا بنعم کا شکر ادا کرنا۔ بیچ بولنا عدل کرنا اور  
 نماز پڑھنا اور اسی قسم کی عبادات خالصہ کہ عقل حکم دیتی ہے کہ یہ تمام چیزیں اچھی ہیں۔ تخلم هذا النوع  
انہ اذا وجب علی العباد انہ لا یسقط الا بالاداء و هذا فیما لا یجتل السقوط مثل الايمان  
 بالله تعالیٰ پس حکم اس حسن کا یہ ہے کہ جب بندے پر اسکا ادا کرنا واجب ہوا تو ادا کیے بغیر ساقط نہیں  
 ہو گا اگر یہ اس عبادت میں سے جس میں ساقط ہونے کا احتمال نہیں مثلاً اللہ پر ایمان لانا کہ یہ ہر حال میں واجب  
 لازم ہے اور جو کچھ بعد کسی طرح ساقط نہیں ہو سکتا اور جبکہ ساقط نہیں ہو سکتا تو حالت اکراہ میں نازل نہیں  
 ہو سکتا پس اگر کوئی کافر مومن پر کفر کرنے کے لیے جبر کرے تو ایسا کفر زبان سے کہد یا جائز ہے بشرطیکہ  
 دل میں تصدیق باقی ہو پس قرار د بانی ساقط ہو سکتا ہے لیکن تصدیق ساقط نہیں ہو سکتی کیونکہ ایمان  
 میں تصدیق و اعتقاد اصل ہے اور تصدیق کی خوبی اسکی ذات میں ثابت ہے کیونکہ عقل حکم کرتی ہے کہ  
 خالق منعم کا شکر ادا کرنا واجب ہے معنی اگرچہ ایمان کا لفظ لائے ہیں جو شامل ہے تصدیق اور قرار کو  
 مگر مراد ایمان تصدیق ہی ہے کہ یہی ایمان میں اصل ہے اور تصدیق عبارت ہے اذعان اور قبول سے  
 اور حقیقت میں رنگ پکڑنا ہے رنگ قبول سے اور منور ہونا ہے نور تعین سے پس اللہ کے وجود اور  
 واحدانیت اور تمام صفات کو قبول کرنا اور جو کچھ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے پاس سے لائے ہیں اسکو

اتنا سب ایمان میں داخل ہیں نسبت میں بھی ایمان کے معنی اعتقاد کرنے اور قبول کرنے کے ہیں پس ایمان کے لغوی معنی شریعت میں بھی اخذ ہیں صرف شایع نے اسکو اشیاء مخصوصہ کے ساتھ مقید کر دیا ہے چنانچہ بخاری و مسلم نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت جبریلؑ نے آنحضرتؐ سے پوچھا کہ ایمان کیا ہے تو آپ نے

فرمایا ان تؤمن بالله و ملائکته و کتبه و رسوله و الیوم الآخر و تؤمن بالقدح و غیرہ و شرہ یعنی ایمان یہ ہے کہ تو دل سے اے اللہ کو اور اس کے فرشتوں کو اور اس کی کتابوں کو اور اس کے پیغمبروں کو اور روز قیامت کو اور تقدیر کو اسنے بھلی یا بُری اور تصدیق کے معنی وہ ہیں جن کو منطقیین نے علم کی ایک قسم گردانا ہے یعنی ایک چیز کو دوسری کے ساتھ ذہن میں نسبت یقینی و بنا اور تصدیق اس معنی میں تصور کے مقابل ہے مثلاً گرمی دوسری دو کیفیتیں ہیں جنکو آپکو نہیں دیکھ سکتی مگر آپکو سمجھتے اور جانتے ہیں پس نکلے سمجھتے اور جاننے کے وقت جو صورت ذہن کے سامنے آکر کھڑی ہوتی ہے اسی کو تصور کہتے ہیں یعنی ہر ایک چیز کے لیے جو ایک خاص خیال ذہن میں ہے وہی اُس چیز کا تصور ہے مگر جیسی تک کہ نرا خیال ہے اور اُس خیال کے ساتھ انسان نے اپنی رائے کو دخل دیا اور اپنی عقل سے اسکی نسبت کچھ حکم لگا یا مثلاً اپنے ذہن میں یہ اعتقاد کیا کہ گرمی کی یہ خاصیت ہے کہ جس چیز میں آخر کرتی ہے اس کے ہوا کو پھیلا دیتی ہے پس گرمی پر اس خاصیت کا حکم لگانا اور اسکا یقین کرنا تصدیق کہا جائے گا اسی لیے علماء سلف نے ایمان کی تعریف اذعان و معرفت کے ساتھ کی ہے یعنی فقط بتنا یا بتنا بیزیر کا وہ بتنا یا بتنا حق کا حصول ایمان میں کافی نہیں جب تک کہ مرتبہ تسلیم و قبول کو نہ ہونے اور باطن اس پر قرار نہ پکڑے تصدیق سے دوسری چیز پھیل جائے اور دوسری چیز و اماما جعل السقودا فہو بسقط بالاداء اور جس میں ساقط ہو جانے کا احتمال ہے وہ اس سے ساقط ہو جاتا ہے جیسے ایمان کا دوسرا جز کہ وہ اقرار زبانی ہے کہ اسکی خوبی و خیر کی وجہ سے زائل ہو جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ حالت جبر و اکراہ میں مومن تکلف کے ذمے سے ساقط ہو جاتا ہے اقرار زبانی انصیر کا ترجمہ ہے اور تصدیق دلی اور اعتقاد قلبی پر دلیل ہے تفسیر اور بیان کرنا انانی انصیر کا بہ و ن ذریعہ کلام کے عالم بشری میں مگر نہ تھا مجبوراً تلفظ کلمہ شہادت کو آدمی کے مومن کہلانے میں بڑا دخل ہے

فرمایا امیرت ان اقاتن اناس حتی یقولوا لا اله الا الله فمن قال لا اله الا الله عصم منی سالہ و نفسہ یعنی حکم کیا گیا ہوں میں کہ لڑوں لوگوں سے یہاں تک کہ ایمان کا اقرار کرین اور جس نے ایمان کا اقرار کیا پھر یا مجھ سے مال اپنا اور جان اپنی اخرجہ التبعان غریبے ہر وہ ہے جس میں معلوم ہو کہ اقرار ایمان کی



حکایت ہے اگر حکایت اور محلی منہ میں تطابق ہو اقباء والا فریب و مکاری سے زیادہ نہیں ایسی وجہ سے =  
 حکم ہے کہ اگر قدرت اقرار کی نہ رکھتا ہو تو اقرار نہ سے ساقط ہو جاتا اور اسقاط الکفر یا خود آمرینے  
 حکم دینے والے کے ساقط کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے چنانچہ مائتہ کو نماز پڑھنا ممنوع ہے دیکھو نماز کی  
 خوبی اُسکی ذات میں ثابت ہے لیکن اُسکے ساتھ آمرنے یہ شرط لازم لگا دی تھی کہ عورت حیض سے پاک  
 ہو جب یہ شرط پاتی رہی تو خوبی بھی جاتی رہی وعلیٰ هذا اذا وجبت الصلوة فی اول الوقت

سقط الواجب بالاداء او باعتراض الجنون والحیض والنفساء اخر الوقت باعتبار  
 ان الشریع اسقطها عنه عند هذه العوارض ایسی وجہ سے کہ جب اول وقت نماز واجب ہوگی  
 تو وہ ادا کرنے سے ساقط ہوگی یا جنون کے عارض ہونے یا عورت کو حیض و نفاس کے آخر وقت میں آجانے  
 سے ساقط ہو جائے گی اس واسطے کہ شریع نے ان عوارض جنون وغیرہ کے ہو جانے پر نماز کو مکلف کے ذمے سے  
 ساقط کر دیا ہو۔ ولا یسقط بقیة الوقت اور جو نماز کا وقت تنگ ہو گیا ہو تو نماز ذمے سے ساقط نہیں ہوتی  
 کیونکہ فوت شدہ نماز کی قضا کر سکتا ہے وعدم الماء اور نہ پانی کے نہ لنے کی صورت میں نماز ذمے سے ساقط  
 ہوتی ہے کیونکہ تم کہہ سکتا ہے اللہ تعالیٰ نے مٹی کو پانی کا طیفہ بنا یا ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے  
 اور امام محمد کے نزدیک اصالت و طہارت و وضو اور تیمم میں جاری ہے واللباس اور نہ لباس نہونے کی  
 صورت میں نماز ذمے سے ساقط ہوتی ہے کیونکہ عریانی کی حالت میں بھی نماز صحیح ہو۔ دخوه جیسے قبلے کی  
 سمت مشتبه ہو جائے یا کوئی زبردستی نماز سے روکے تو ایسی حالت میں بھی نماز ذمے سے ساقط نہیں ہو سکتی

النوع الثانی ما یكون حنا بواسطة دوسری قسم حسن وغیرہ وہ ہے جس کی اپنی ذات میں خوبی ثابت  
 ہو بلکہ کسی دوسرے کی وجہ سے اُس میں خوبی پاؤں جاتے دوسری عبارت میں حسن وغیرہ وہ ہے جو بالواسطہ حسن  
 اور اسکی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ غیر اس امور سے منفصل ہو دوسرے یہ کہ منفصل ہو کہیں منفصل کو قائم  
 بنفسہ اور غیر منفصل کو قائم بامورہ کے ساتھ بھی تعبیر کرتے ہیں اور قائم بنفسہ سے مراد یہ ہے کہ امورہ کے

ساتھ غیر ادا نہ ہونے کے بلکہ اُسکے ادا کرنے کے لیے اُسکو علیحدہ بجالانے کی ضرورت واقع ہو و ذلك مثل  
السنی الى الجمعة مثلاً جمعہ کے واسطے سنی کرنا قرآن میں اللہ فرماتا ہے یا ایہا الذین امنوا اذا  
نودی للصلوة من یوم الجمعة فاستعوا اِنی ذکر اللہ لے مسلماً جو جمعہ کی نماز کے لیے اذان دی  
 جائے تو ذکر آئی کی طرف سنی کرو چلیں نے ماشیہ تلویح میں لکھا ہے کہ کسی سے مراد بیان چلنا بغیر سرعت

کے سے اس لیے کہ فقہا کا اسپر اجماع ہے کہ جمعہ کی نماز کے لیے امام کے ساتھ چلین اس طرح چلین کہ بیچ و تکلیف حاصل ہو۔ ابن عمر ابن مسعود اور ابن زبیر سے مروی ہے کہ فاسحا کے معنی یہ ہیں اقبلوا علی العمل الذی امرتکم بہ و امضوا فیہ یعنی تم کو جس کام کا حکم دیا گیا اسپر آمادہ ہو جاؤ اور اس سمت رکھو امضوا فیہ کے معنی فطری اسپر چلو کے ہیں اور مراد اس سے تاکید ہے اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ سعی کے سنے و ڈرنے اور لپکنے کے لگانا مناسب نہیں بلکہ قصد کرنے اور جانے کے لینا چاہیے کیونکہ یہ بھی اسکے معنی آئے ہیں یہ بھی یاد رکھو کہ فاسحا الذکر لکنہ میں ذکر سے مراد خطبہ ہو پس جبکہ سعی خطبے کے لیے جو جو اجماع کی شرط ہے فرض ہے تو اصل نماز جمعہ کے لیے سعی بطور اولیٰ فرض ہوگی و الوضوء للصلوة ای قبیل سے ہے نماز کے واسطے وضو کرنا فان السعی حسن بواسطہ کونہ مفضیاً الی دلو الجمعة کیونکہ جمعہ کے لیے سعی اس واسطے بہتر ہے کہ اس سے نماز جمعہ حاصل ہوتی ہے اور وہ خود کوئی عبادت مقصودہ نہیں بلکہ سعی کرنے میں تو ایک قسم کی تکلیف ہے کیونکہ نفس پر اس سے لذت واقع ہوتی ہے و الوضوء حسن بواسطہ کونہ مفضاھا للصلوة اور وضو میں اسوجہ سے حسن ہے کہ وہ نماز کی گنجی سے در نہ وہ خود فی نفسہ کوئی قربت مقصودہ نہیں بلکہ اس میں سردی کا اعضا کو پہنچانا اور اعضا کو صاف کرنا اور پانی کا ضائع کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ نماز صرف وضو کرنے سے ادا نہیں ہو سکتی بلکہ اسکے لیے دوسرا کام بھی ضروری ہے اور نہ نماز جمعہ ایسی چیز ہے کہ وہ صرف سعی کرنے سے ادا ہو جائے بلکہ اسکے لیے دوسرا کام کی بھی ضرورت ہے۔ وحکم هذا النوع انه یقط بسقوط تلك الواسطة حتى ان السعی لا یجیب علی من لا یجعبہ علیہ اور حکم اس قسم کا یہ ہے کہ واسطے کے نہونے سے ساقط ہو جاتی ہے اور پس جس کے ذمے جمعہ واجب نہیں اسپر سعی واجب نہیں مثلاً مریض یا مسافر ہے تو اسپر جمعہ واجب نہیں تو سعی بھی واجب نہوگی۔ ولا یجیب الوضوء علی من لا یصلوہ علیہا و جبیر نماز فرض نہیں اسپر وضو واجب نہیں نماز کے ساقط ہو جانے کے بعد وضو ساقط ہو جاتا ہے۔ ولو سعی الی الجمعة محمل مکرھا الی معصنہ اخذ قل قامتہ الجمعة یجیب علیہ السعی ثانیاً اور جس شخص پر جمعہ فرض ہے ادا نہ سے جمعہ کی طرف سعی کی مگر زبردستی دوسرا شخص اسکو اور تکرارے گیا تو جمعہ کی نماز سے پہلے اسکو دوبارہ جمعہ کے لیے سعی کرنی لازم ہوگی کیونکہ پہلی سعی سے مقصود درینے نماز جمعہ حاصل نہوا ولو کان معتکفا فی الجماعہ بکون السعی ساقطاً عنہ اور اگر کوئی شخص جامع مسجدین متکلف ہے تو اس سے سعی ساقط ہو جائے گی

کیونکہ مقصود بدون کسی کے حاصل ہو و کذاک لو توضع فاحداث قبل دایہ الصلوہ واجب علیہ الوضوء قائمیا ولو کان متوضیاً عند وجوب الصلوہ لا یجب علیہ تجدید الوضوء اور اسی طرح اگر کسی شخص نے وضو کیا اور نماز ادا کرنے سے پہلے وضو توڑ دیا تو دوسری دفعہ اسپر وضو کرنا لازم ہوگا اور اگر نماز واجب ہونے کے وقت با وضو سے تو اسپر تازہ وضو کرنا لازم نہ ہوگا اور قائم بامور یعنی غیر منفصل سے یہ مراد ہے کہ امور بہ کے ادا کرنے سے غیر بھی ادا ہو جائے مثال اسکی نماز جنازہ ہے کہ فی نفسہا بدعت ہے بت پرستی کے مشابہ ہے مگر اس میں جو میت کے لیے دعا کی جاتی ہے وہ حسن ہے بسبب قضا کرنے حق مسلم کے پس حق مسلم کے قضا کرنے کے سبب نماز جنازہ حسن وغیرہ قرار پائی ہے اور ظاہر ہے کہ حق میت کا قضا کرنا قنات امور یعنی نماز سے ہو جاتا ہے کسی دوسرے کام کے کرنے کی اسکے لیے ضرورت نہیں والقرب من هذا النوع الحدود والقصاص والجهاد یعنی اسی نوع کے قریب حدود اور قصاص اور جہاد ہیں۔ اگر مصنف یوں کہتے تو بہتر ہوتا کہ یہی حال حدود اور قصاص اور جہاد کا ہے کیونکہ شے کے قریب جو چیز ہوتی ہے وہ اس سے غیر ہوتی ہے اس سے لازم آیا کہ حدود و قصاص و جہاد حسن معینہ ہوں کیونکہ حسن معینہ اور حسن وغیرہ میں واسطہ نہیں ہے پس جو چیز حسن وغیرہ سے قریب ہوگی وہ اس سے غیر ہوگی اور حسن وغیرہ کا غیر حسن معینہ ہوتا ہے کیونکہ دونوں میں کوئی واسطہ نہیں ہے اور حدود اور قصاص اور جہاد کا حسن معینہ ہونا باطل ہو۔ خان الحدیث بواسطۃ الزہید عن الجبائیہ کیونکہ حد مثلاً خراب بنے پر کوڑوں کا لگانا اس واسطے بہتر ہے کہ اس میں گناہ سے روکا جاتا ہے حد کے معنی لغت میں منع کے ہیں اور اصطلاح شرع میں حد وہ سزا ہے معین ہے جو خدا سے تعالیٰ کے حقوق کے لیے واجب ہوتی ہو تو قصاص کو حد نہ کہیں گے اس واسطے کہ اس میں بندے کا حق ہے اور اسے طرح تعزیر کو کہ وہ اللہ کی طرف سے معین نہیں مصنف نے جو حد کا حسن زجر کے واسطے سے بتایا ہے یہ ایک بڑے اختلاف کی طرف اشارہ ہے جو بحال بیان آئندہ سے معلوم ہوگا۔ ابو یوسف اور سالی حنفی نے بیان کیا ہے کہ اہل سنت کے نزدیک حد و گناہوں کا کفارہ ہیں انکو پاک کرنے میں برخلات معتزلہ اور شیعہ کے کہ ان کے نزدیک ایسا نہیں اتنے سالی کی مراد اہل سنت سے خفیہ ہوتے ہیں چنانچہ اسکی کتاب تہید کے دیکھنے والوں پر یہ بات مخفی نہیں مگر یہ قول کتب خفیہ کے مخالف ہے چنانچہ بحر الرائق اور درمختار اور فتح القدر وغیرہ میں لکھا ہے کہ حد یعنی عقوبت قبل فعل کے

مانع ہے اور بعد فعل کے زاہر باز رکھنے والی ہے یعنی حد کے شرع ہونے کو جانتا مانع ہر فعل کی پیش قدمی سے اور بعد وقوع میں لانے فعل کے مانع ہے دوبارہ کرنے سے اور صد گناہ سے پاک نہیں کرتی بلکہ پاک کرنے والی گناہ سے توبہ ہے اور عقوبت پہنچنے سے کہ عبارت سے اس دروازہ تکلیف جس کا انسان مستحق ہوتا ہے بسبب گناہ کے دنیا میں مصیبت کا وبال و عقاب یعنی وہ تکلیف جو انسان کو آخرت میں ہوگی ساقط نہیں ہوتا بد دن توبہ کے اور اکثر اہل علم اسکے قائل ہیں کہ حد مطہر یعنی گناہ سے پاک کرنے والی صحیح بخاری و مسلم وغیرہ کی حدیث مرفوع کی دلیل سے جو انھوں نے عبادہ بن صامتؓ سے کہا کہ بیعت میں روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا من اصحاب میں ذلک مثیبا صوب فی الذنبا ہو کفارہ لہ یعنی جو شخص مصیبت میں مبتلا ہوا پھر اسکو عقاب ہو اور دنیا میں توبہ اسکے واسطے کفارہ ہے علماء حنفیہ نے عدم تطہیر بحد آیت قرآن سے استدلال کیا ہے کہ اللہ نے قطع الطریق کے حق میں فرمایا ہو ذلک لہن جزف فی الذنبا کلم فی الاخرة عذاب عظیم ایا الذین تابوا لیس قطع الطریق کو سزا دینا اسکے لیے دنیا میں رسوائی سے اور آخرت میں انکو عذاب سخت ہوگا مگر وہ جنھوں نے توبہ کی حق تعالیٰ نے خبر دی کہ انکے فعل کی جزا عقوبت دنیاوی اور عذاب آخری سے سوا توبہ کرنے والے کے کہ اس سے عذاب آخرت بالاعمال ساقط ہو جاتا ہے اس لیے کہ اہل علم کا اجماع ہے کہ توبہ سے عقوبت دنیاوی ساقط نہیں ہوتی اور واجب ہے کہ حدیث صحیحین کو توبہ کرنے والے پر معمول کیا جائے اس لیے کہ ظاہر ہے کہ مسلمان ضرب اور رجم کے بعد توبہ بھی کر لیتا ہے توبہ قید لگا تا حدیث میں ضروری تاکہ قرآن و حدیث میں اتفاق ہو جائے تقیید ظنی کی بوقت معارضہ قطعی کے متعین ہے نہ بالعکس اور جو قاعدہ زجر کا حد سے حاصل ہوتا ہے وہی قصاص بخشا ہے پس اس میں بھی حسن بذریعہ زجر کے قتل نفس معصومہ ہے گا۔ والجهاد

من بواسطہ دفع مشر الکفر و اعلام کلہ الحن اور کافرون سے دین کے واسطے لانے میں بھی بظاہر قتل نفوس در فہر دین کی بربادی کے سوا اور کچھ بھی نہیں گرا اس سے مقصود یہ ہے کہ کفار کی شرارتوں کی دانت اور اعلائے کلمۃ اللہ ہو یا تو کافر مسلمان ہوتا ان میں باہزیہ دینا قبول کرنا اس لیے جہاد حسن وغیرہ قرار پایا اور کافرون کا مسلمان کرنا یا ان سے باہزیہ لینا نفس بہاد سے حاصل ہو جاتا ہے

کسی دوسرے کام کے کرنے کی اس میں ضرورت نہیں پڑتی۔ ولو فرضنا عدم الواسطہ لا یجوز ذلک

ما سورا بہ فانہ لو لا الجنایۃ لایجب الحد ولو لا الکفر المفضی الی الحرب لایجب علیہ الجہاد

اگر ہم فرض کریں کہ یہ واسطے نہیں تو امور بہ بھی باقی نہیں رہے گا اگر گناہ نہوتا تو حد واجب نہوتی اور اگر کفر لڑائی تک پہنچنے والا نہ پایا جاتا تو جہاد واجب نہوتا۔

یاد رکھو کہ جب امر کا صیغہ مطلق ہو یعنی اُسکے ساتھ کوئی قرینہ نہوتو اُس سے وہ امور بہ مراد ہوتا ہے جسکی ذات میں آپ حسن ثابت ہو بد دن کس غیر کی واسطے کے اگر مطلق ہمیشہ فرد کامل کی طرف منصرف ہوتا ہے پس امر بھی جب مطلق ہوگا تو وجہ کے لئے ہوگا اور اسکا مذہب واباست کے لیے ہونا نقصان ہے اور امر کا کمال امور بہ کے کمال کو چاہتا ہے اور امور بہ کا کمال یہ ہے کہ اُسکا حسن کامل ہو اور کمال حسن یہ ہے کہ اُسکی اپنی ذات میں حسن ثابت ہو اور جو امور بہ ایسا ہوتا ہے وہ تکلف کے ذمے سے اُس وقت تک مطلق نہیں ہو سکتا جب تک کوئی دلیل کے سقوط پر موجود نہوتو اور امر مطلق کا عبادت کے لیے ہونا بھی اس بات کو واجب کر لے کہ امور بہ کی خود ذات میں حسن ثابت ہے پس امام شافعی کہتے ہیں کہ جمعہ کا امر صفت حسن کو جمعہ کے لیے واجب کر لے اور اُسکے سوا کچھ اور مشروع نہوتو جائز نہیں اگر کوئی شخص بغیر عذر کے نماز جمعہ اپنے گھر میں پڑھے اور ابھی جمعہ کا وقت باقی ہو تو ایسے شخص کی نماز ظہر ناجائز ہے کیونکہ جمعہ کے دن اصل جمعہ ہی پڑھنا ہے اور ظہر کی نماز ناجائز ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک ایسے شخص کی نماز ظہر جائز ہے کیونکہ اُنکے نزدیک جمعہ کے دن بھی اصل نماز ظہر ہے اور دلیل سب سے ہے کہ ظہر کی نفاذ واجب ہے اور جمعہ کی واجب نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ جمعہ کے دن بھی مقصود ظہر ہی ہے مگر جمعہ پڑھنے کا اسی حکم ہے کہ جمعہ وقت میں ظہر کا قائم مقام ہو گیا ہے اس لیے جمعہ ظہر کا مقرر رکھنے والا ظہر کے گناہ تاخیر اور اگر کوئی شخص بوجہ عذر کے گھر میں ظہر کی نماز پڑھے اور وہ پھر نماز جمعہ میں بھی حاضر ہو جائے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُسکی ظہر کی نماز جاتی رہے گی اور شافعی کے نزدیک نہیں جائے گی ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ انشاء کا یہ فرمان فاسعوا منذر غیر منذر و ذون کے حق میں فاروس ہے پس عزیت نے جمعہ کے دن نماز جمعہ کو ظہر کا قائم مقام بنا دیا ہے لیکن منذر سے خصصہ نماز جمعہ سا قضا ہو جاتی ہے پھر جبکہ وہ جمعہ میں پہنچ گیا تو مثل غیر عذر کے شمار ہوگا اور اس صورت میں اُس سے ظہر جاتا رہے گا۔

فصل

الواجب جلم الامر نوعان ادا و قضاء امر کا حکم دو طور پر ہوتا ہے ایک ادا اور دوسرے

تضائواہ مرتبہ استعمال کیا جائے جیسے و اتوا الزکوٰۃ یعنی ادا کرو کہ تو یا امر کے معنی مطلوب ہو جیسے  
 بِرَبِّهِ عَلَى النَّاسِ حِجَابٌ مِّنَ الشَّرِّ كَمَا عَلَى الْوَالِدِ مِنَ الْبَنَاتِ عِبَارَةٌ

عن تسلیم عین لواجب لی مستحقہ والقضاء عبارۃ عن تسلیم مثل لواجب لی مستحقہ  
 ادا کہتے ہیں عین واجب کو اس کے مستحق کے سپرد کرنے کو اور تضائواہ سے کہتے ہیں کہ مثل واجب کو اس کے مستحق  
 کے حوالے کرے یعنی جو کچھ امر سے واجب ہوا ہے اسکی مثل کو دوسرے وقت میں عدم سے وجود میں لانے  
 بخلات ادا کے کہ جو کچھ امر سے واجب ہوا ہے اسکو وقت میں پر عدم سے وجود میں لانے اور کہیں بجا زائد ایک  
 کو دوسرے کی جگہ استعمال کر لیتے ہیں یہاں تک کہ تضائواہ کی نیت سے ادا اور ادا کی نیت سے تضائواہ نہ ہو  
 مثلاً کہتے ہیں نوبت ان افضی طهر الیوم اور یون بھی کہتے ہیں کہ نوبت ان اذی طهر الیوم اور  
 ادا کی جگہ تضائواہ استعمال تو کثرت سے ہوا ہے چنانچہ انشاء فرمایا ہوا فَاذْأَقْصِبِ الصَّلَاةَ فَانْتَشِرْ وَ  
 فِی الْاَرْضِ یعنی جب نماز ادا ہو چکے تو جیسے پہلے زمین میں چلتے پھرتے خریدتے بیچتے تھے اسی طرح  
 کام دھندے کرنا اور دوسری جگہ سے فَاذْأَقْصِبِمْ مِّنْ لَّیْلَتِکُمْ یعنی جب ادا کر چکا اپنے حج کے کام اسی  
 لیے نحر الاسلام کی راہ سے کہ لفظ تضائواہ سے جو ادا اور تضاد و وزن میں مستعمل ہو گا اسے کہیں نہ تضائواہ  
 عبارت سے فراغ ذمہ سے اور وہ دو وزن طرح سے حاصل ہو جائے تو اس صورت میں ادا کے معنی  
 میں بھی حقیقت ہو گا بخلات ادا کے کہ اسکا حال ایسا نہیں کہیں نہ کہ اس میں شدت رعایت ضرور ہے  
 پس اسکا استعمال تضائواہ کے محل پر مجازی طور پر ہو گا۔ عامۃ اکابر حنفیہ جیسے قاضی ابو زینر اور شمس اللہ  
 اور نحر الاسلام وغیرہ اور نیز بعض اصحاب شافعیہ اور حنابلہ اور عامۃ اہل حدیث کا مذہب یہ ہے کہ جس  
 سبب سے ادا واجب ہوئی ہے اسی سبب سے اسکی تضاد واجب ہوگی مگر عامۃ شافعیہ اور معتزلہ اسپر ہیں  
 کہ تضائواہ کے لیے ایک سبب جدید کی ضرورت ہے سوائے اس سبب کے جو ادا کا موجب تھا اور اس سبب سے  
 مراد وہ نص ہے جس سے ادا واجب ہوئی ہے سبب معروض یعنی وقت مراد نہیں کہیں نہ کہ وقت تو نفس جو کچھ  
 سبب سے نہ موجب ادا کا حاصل غلاف سے ہے کہ روزہ رکھنے اور نماز پڑھنے کے لیے جو اللہ نے حکم دیا ہے  
 کَتَبَ عَلَیْکُمُ الصَّیَامَ یعنی حکم ہوا پھر روزوں کا وَ اَقِیْمُوا الصَّلَاةَ یعنی پڑھو نماز عامۃ حنفیہ کے نزدیک  
 یہ نصوص بھنسنہ موجب تضائواہ پر بھی دلالت کرتی ہیں تضائواہ کے لیے کسی نص جدید کی ضرورت نہیں عامۃ  
 شافعیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ بات شرع سے معلوم ہوتی ہے کہ عبادت کو اس کے خاص وقت میں ادا کرنا

قربت سے اپنے قیاس سے ایسا نہیں کر سکتے کہ اگر وہ عبادت کسی دوسرے وقت میں کی جائے تو وہی قربت  
 اس سے حاصل ہو جو اسکے خاص وقت میں حاصل ہوتی چنانچہ جمہور میں شرع نے فرض کی دو کتین مقرر کی ہیں  
 اور باقی در کا قائم مقام خطبے کو گردانا ہے پھر اپنے قیاس سے سوائے جمعہ کے اور دن میں ایسا نہیں کر سکتے  
 پس عبادت کے خاص وقت کا شرف فوت ہو جائے گا تو اب دوسرے وقت کو اس وقت کی مثل قرار دینے  
 کے لیے ایک نص جدید کا ہونا ضرور ہے۔ جو اب اسکا یہ ہے کہ جب کسی فعل کا ایک خاص وقت پر کرنا کسی  
 نص سے واجب ہو چکا تو اب اس وقت کے نکل جانے سے اس فعل کا وجوب باطل نہیں ہو سکتا اور مکلف کے  
 پاس فعل کا مثل موجود ہے تو یہ مثل اس چیز کا قائم مقام ہو جائے گا جو اسپر واجب ہوئی تھی شافیہ کہتے  
 ہیں کہ آیت سے قضاے صوم کا اور حدیث سے قضاے نماز کا وجوب ثابت ہوتا ہے چنانچہ اللہ نے  
 فرمایا اَلَّذِينَ كَانُوا يُسِرُّونَ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ فَاجْعَلْ لِي سَبِيلًا يَسْرًا وَغَلَىٰ سَفَرٍ بَعِيدًا مِّنْ اَيَّامِ الْحَرِّ اِذَا كَانَ مِنْ رَّحْمَتِكَ  
 کوئی بیمار ہو جائے یا سفر میں ہو تو اسے بقدر ان دنوں کے جن میں روزہ رکھا یا اگر رمضان کو چھوڑ کر اور  
 دنوں میں روزہ رکھنا چاہے اور سلم نے قنادہ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا۔ فاذا نسي احدكم  
 صلوة او نام عنها فليصلها اذ ذكروا يعني جس وقت کہ بھول جائے ایک تمہارا نماز یا ناقل اس  
 سے ہو کر سو جائے پس چلے کہ نماز پڑھے جس وقت اُسکو یاد کرے پس یہ دونوں وجوب قضا کے واسطے  
 نص جدید ہیں کیونکہ وجوب ادا کا ثبوت دوسرے نصوص سے ہوتا ہے جو اب اسکا یہ ہے کہ یہ دونوں جدید  
 نص ثبوت وجوب قضا کے لیے دار و نہیں ہوئی ہیں بلکہ یہ دو اور قائم دن کے لیے ہیں ایک ان میں  
 سے یہ ہے کہ ان سے مثل کا جتنا مقصود ہے جو ادا کا قائم مقام بنتا ہے وہی وجہ ہے کہ جس کا مثل نہیں  
 جتا یا ہے اسکی قضا بھی واجب نہیں جیسے نماز جمعہ و نماز عیدین دوسرے اس بات کی تفسیر مکلفین کو مقصود  
 ہے کہ تمہارے ذمے اس نماز روزہ کی ادا باقی ہے جو اپنی نصوص سے تیسرا واجب ہوئی ہیں یہ نہ سمجھتا کہ  
 انکا وقت فوت ہو چکا ہے تو وہ بھی فوت ہو جائیں گے کیونکہ جب ادا کرنا مکلف پر واجب ہے تو اسکا چھوڑنا  
 بغیر اسکے نہیں ہو سکتا کہ یا تو ادا کرے یا صاحب حق معاف کرے اور معافی کے معلوم ہونے کی کوئی صحت  
 نہیں یا ادا کرنے سے عاجز ہوا اور عجز یہاں پایا نہیں جاتا کیونکہ اصل عبادت کے کرنے پر مکلف ضرور قادر ہے  
 گو فضیلت وقت کے حاصل کرنے سے بسبب عذر کے مجبور ہو پس صوم و صلوة کا وجوب باقی ہے کیونکہ انکی  
 مثل کے ادا کرنے پر مکلف قادر ہے اور جبکہ شرف وقت کا مثل لانا شرع نے مکلف پر واجب نہیں کیا کیونکہ

آپ کی قدرت سے باہر ہے تو فعل کا مثل لانا اس کے لیے کافی ہے ان اگر قضاے نوات شرف وقت کا مثل لانے کے ساتھ واجبہ ہوتی تو تکلف کے ذمے سے ساقط ہو سکتی تھیں نہ لاداء و نوازا کا مثل قاصر پھر ادا کی دو قسمیں ہیں کامل و قاصر کامل اسے کہتے ہیں جبکو تمام صفات شرعی کے ساتھ ادا کیا جائے اور جبکو اس طرح نہ ادا کیا جائے وہ قاصر ہے۔ فانکامل مثل اداء الصلوة فی وقتها بالجماعۃ و الطواف متوضیاً و

تسلیم المبیع سلباً کما اقتضاه العقد الی مشتری و تسلیم الغاصب لعین المعصوب بقدر کما

غصبھا ادا سے کامل کی مثال یہ ہے کہ نماز کا ادا کرنا وقت پر جماعت کے ساتھ یا با وضو طہارت کرنا اور بیع کو ویسا ہی درست اور سالم مشتری کے سپرد کرنا جس طرح معاملہ قرار پایا تھا اور غاصب کا غصب کی ہوئی چیز کو اسی وصف کے ساتھ رکھنا جس طرح غصب کیا تھا و حکم هذا النوع ان یحکم بالخروج عن

العقدہ بر و علی هذا قلنا الغاصب ذاباع المعصوب من المالك او رهنه عنده او وهبه له و سلمه بخبر عن العهده و یكون ذلك اداءً لمقتدر و یلغو ما صرح به من البیع و الهبة اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اس کے ادا کرنے پر ذمہ داری سے نکل جاتا ہے اسی واسطے علماء حنفیہ نے فرمایا ہے کہ غاصب نے جب غصب کو مالک کے پاس فروخت کیا یا بیہن رکھا یا اسکو بیہ کیا اور سپرد کر دیا تو ذمہ داری سے نکل جاتا ہے اور اس کے حق میں یہ ادا کر دینا ہے اور بیع درہن درہبہ کا معاملہ تو ہو جاتا ہے۔ ولو غصب

طعاماً فالظہر مالک و هو لا یدری انطعاماً و غصب ثوبہ فالبلہ مالک و هو لا یدری انه ثوبہ یكون ذلك اداءً لمقتدر اور اگر کھا یا غصب کیا تھا پھر اسے مالک سے لے کر کھلا دیا اور وہ نہیں جانتا تھا کہ اسی کا کھا تا ہے یا کپڑا بیہنا تھا پھر مالک ہی کہہ سنا دیا اور وہ نہیں جانتا تھا کہ اسی کا کپڑا ہے یہ بھی حق کا ادا کر دینا ہے۔ و مشتری فی لیدیم الفاسد لو اعاد المبیع من المبتاع او رهنه

عنده او فاجرد منه او باعه منه او وهبه له و سلمه یكون ذلك اداءً لمقتدر و یلغو ما صرح به من البیع و الهبة و نحوه اور بیع فاسد میں مشتری نے بیع بائع کو مستعاد دی یا اس کے پاس گروی رکھی یا بارہ پودی یا اس کے پاس فروخت کر دی اور سپرد کر دی یہ اس کے حق کا ادا کر دینا ہے بیع اور ہبہ وغیرہ کا

ذکر اس موقع پر نو قرار پائے گا و اما لاداء الصلوة فهو تسلیم عین الواجب مع التقصاف و صفحہ خوا الصلوة بدون تقدید الا رکان اور ادا قاصر میں واجب کو نقصان کے ساتھ سپرد کرنا ہے جسکوئی شخص بغیر تبدیل رکان کے نماز پڑھے یعنی رکوع اور سجود میں ابھی طرح نہ ٹھہرنا اولے



ناقص ہر اول الطوائف محمد ثانیہ رضو طوائف کرنا کہ یہ کبھی داسے ناقص ہر دود المبیہ مشغولا  
 بالذین اور بالبنایۃ اور بیع کو اس طرح لونا دینا کہ اسپر قرض ہو جائے یا کوئی جنایت اسپر لگ جائے مثلاً ایک  
 آدمی نے کسی دوسرے سے غلام ہول لیا اور بائع نے جو کچھ مشتری کے حوالے کیا تو وہ مقرض ہو گیا تھا یا  
 اسے عدا کسی کو مار ڈالا تھا یا کسی کا ہاتھ پاؤں وغیرہ کاٹ ڈالا تھا اور حسب سودا ہوا تو وہ ان عیبوں سے  
 خالی تھا تو یہ اسے ناقص ہر دود المخصوب مباح الدم بانقتل او مشغولا بالذین اور الجنایۃ  
 بسبب عند الغلب اور غصب کیے ہوئے غلام کو اس طرح لونا دے کہ مباح الدم ہو گیا ہو بسبب کسی کو  
 قتل کر دینے کے یا اسپر قرض ہو گیا ہو یا اسکے ذمے کوئی جنایت خاص کے پاس لازم ہو گئی ہو یعنی کسی کے  
 غلام کو غصب کیا اس وقت تک وہ ہر عیب سے بری تھا مگر غصب کے بان آکر اس نے کسی کو عمر مار ڈالا  
 یا کوئی عضو کسی کا کاٹ ڈالا یا اپنے اوپر قرض کر لیا اور ایسی حالت میں خاص کے مالک کو دیا تو یہ اسے  
 ناقص ہے و اداء الزیوف مکان الجیاد اذالہ یعلم الدائن اور مقرض کا قرض خواہ کو کھڑے  
 روپوں کی جگہ کھوٹے روپے اپنی لاطمی کی وجہ سے دینا جس اسے ناقص ہے کھوٹا فرع میں اسکو  
 کہتے ہیں جکوسو واگر لین مگر بیت المال میں نہ لگے۔ وحکم هذا النوع ان امکن جبر النقصان  
 بالمثل یجبر ولا یسقط حکم النقصان الا فی الاثر وعلی هذا اذا ترک تعدیل الارکان  
 فی باب صلوة لا یمکن تداویہ بالمثل ذل لا مثالیہ عند الغلب فیسقط اداسے قاصر کا  
 حکم یہ ہے کہ اگر نقصان کی تلافی مثل کے ساتھ ممکن ہو تو کرادی جاتی ہے ورنہ نقصان کا حکم ساقط  
 ہو جاتا ہے مگر گناہ میں ایسا نہیں ہے وجہ سے کہ جب نماز میں تعدیل ارکان کو ترک کیا تو اسکی تلافی  
 مثل کے ساتھ نامکن ہے اسلیے کہ بندے کے پاس اسکا مثل نہیں ہے پس یہ تلافی ساقط ہوگی وجہ  
 اسکی یہ ہے کہ مثل یا عقل سے مقرر ہو سکتا ہے یا نقل سے اور جبکہ تعدیل ارکان ایک ایسا وصف  
 ہے جس کا مثل اصل سے جداگانہ نہ شرعاً نے مقرر کیا ہے نہ عقل نے تجویز کیا ہے تو اسکی تلافی کسی شے  
 سے نہیں ہو سکتی بجز گناہ کے و تو ترک الصلوۃ فی ایام التشریق فقضاہا فی عید ایام التشریق  
 لا یجبر لانہ لیسوا تکبیر بالمعبر شریعاً اور اگر ایام تشریق میں نماز ترک ہو گئیں اور پھر  
 انکو دوسرے دنوں میں تقنا کرے آداب تکبیرات تشریق نہ کہے کیونکہ بلنداً لازماً تکبیر کرنا ایام تشریق  
 ہی میں ہر نماز کے بعد واجب ہے دوسری نمازوں میں وجہ نہیں پس جو عبادت ایک خاص وقت میں

مشرع ہے دوسرے وقتوں کو اسپر قیاس نہ کرنا چاہیے وجہ اسکی یہ ہے کہ بلند آواز سے تکبیر دعوت سے ہرگز خاص ایام تشریق میں واجبہ اور جبکہ ان دنوں میں چھوٹ گئیں تو ذلت سے ساقط ہو جائیں گی کیونکہ ان کا مثل نہیں ہے اور سال آئینہ کے ایام تشریق میں ان کو ایسے قضا نہیں کر سکتے کہ ایام تشریق میں نماز کے بعد گنتی کی تکبیرات واجب ہیں انکے سوا شرع نہیں وقتلانی تروک قراءات الفاعلۃ والفتوٰ

والشہد و تحبیرات العیدین ان یحبر بالہو اور علمائے حنفیہ کے نزدیک اگر مصلی نے الحمد نماز میں نہیں پڑھی یا دلت قنوت روگنی یا التحیات روگنی یا تکبیرات عیدین روگنی تو سجدہ سو سے ان سب کا مواضع ہو جائے گا کیونکہ یہاں نقصان مثل کے ساتھ پورا ہو سکتا ہے اور شرع نے جو فعل کہ نماز میں واجب کیا ہے اسکے چھوڑنے سے بعد سلام کے دو سجدے مع التحیات اور سلام کے واجب کیے ہیں دو طواف طواف الفرض محدثا بخیر ذک بالبدن و هو مشاہد شرعا اور اگر طواف زیارت جو فرض ہے بے وضو کیا تو دم دینے یعنی قربانی کرنے سے اس کی بدلہ ہو سکے گا کیونکہ شرع نے اس کا مثل دم دینے کو مقرر کیا ہے۔ و علی هذا الوادی زیفا مستان جید نفہک عند القابض کاشتی لہ علی

المدیون عند ابی حنیفہ لانہ لامثل لصفۃ الجودۃ منفردۃ حتی یکن حبرا بالمثل اس طرح اگر کھڑے روپیوں کی جگہ کھوٹے روپے ادا کیے اور قابض کے پاس سے جاتے رہے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک قرض خواہ کو روپیوں سے کچھ لینے کا حق باقی نہیں رہتا ہے کیونکہ کھرا بین ایک ایسی صفت ہے کہ بالقرادہ اس کا مثل نہیں تاکہ مثل کے ذریعہ سے اسکی تلافی کی جائے اور امام ابو یوسف کا اس مسئلے میں یہ مذہب ہے کہ رب الدین اس کھوٹے کی مثل روپیوں کو واپس دے کر کھرا اس سے لے لیا

و لو سلم العبد مباح الدم بمجبا یر عند الغاصب او عند الباقع بعد البیع فان هلك عند المالك او المشتري لزومه الثمن و بری الغاصب با عقبار اصل الا د ۱ ۶ اور اگر غاصب یا بائع نے مالک یا مشتری کو غلام ایسی حالت میں سونپا کہ وہ غاصب کے پاس بسبب جنایت کے مباح الدم ہو گیا یا بائع کے پاس بعد بیع مباح الدم ہو گیا پس اگر مالک یا مشتری کے پاس مالک ہو گیا تو مشتری پر ثمن لازم آئے گا اور غاصب یا بائع ضمان سے بری ہوں گے کیونکہ یہ سپرد کردیتا ان کا مشتری مالک کو اور سمجھا جائے گا۔ وان هلك بملك الجنایة استند الی اول سببه فضا دھما نہ لہا یوجد الا دا و عند ابی حنیفہ اور اگر وہ مباح الدم غلام سپرد ہونے کے بعد قصاص میں مارا گیا تو واجب

اُس کا اراجا تا سب اول یعنی جنایت کی طرف مضاف ہوگا اور گویا امامِ عظیم کے نزدیک اصل ادا کا وجود ہی نہیں پایا گیا پس قیمت غاصب کے ذمے اور تمام فن بائع کے ذمے ہوگا کیونکہ ادا ناقص ہے مگر صاحبین کے نزدیک یہ ادا سے کامل ہے کیونکہ عیب ادا سے کامل میں خرابی واقع نہیں ہوتی پس اُن کے نزدیک عیب تو چاہیے کہ بقدر نقصان کے دامن کے لیے رجوع کرے امام ابو حنیفہ اور صاحبین کا خلاف بیع میں سے غصب میں تنفیق ہیں۔ والمعصوبین اذا ردت حاملان یفعل

عند الغاصب فانت بالولادة عند المالك لا يبره الغاصب عن الضمان عند ابي حنيفة اور اگر منصوبہ لونڈی غاصب کے پاس خود غاصب کے زلت سے یا دوسرے کے زلت سے حاملہ ہوگئی اور مالک کے پاس واپس جا کر بچہ پیدا ہونے سے مرگئی تو امام صاحب کے نزدیک غاصب ضمان سے بری نہیں ہوگا کیونکہ ولادت کا سبب حل سے جو غاصب کے ان حامل ہوا اور صاحبین کے نزدیک حل ہلاکت کا سبب نہیں بلکہ اس کا سبب ولادت ہے جو مالک کے ان جا کر وقوع میں آئی اور اگر کسی اور سبب سے وہ حاملہ لونڈی مری تو غاصب کے ذمے تاوان نہ ہوگا بلکہ اس پر قیمت بڑے گی اور اس پر سب کا اتفاق ہے مثلاً اُس لونڈی نے غاصب کے پاس کسی کو عہد امارڈالا تھا اور بھرا مالک کے ان جا کر وہ قصاص میں ماری گئی تو غاصب کے ذمے اس کی قیمت ہوگی اور اگر غاصب کے پاس شوہر سے یا مالک سے حل رہ گیا اور بھرا مالک کے ان جا کر بچہ پیدا ہونے سے مرگئی تو غاصب کے ذمے تاوان نہ ہوگا اور اگر آزاد عورت سے بزور زنا کیا اور وہ بچہ جننے میں مرگئی تو اس کا خون بہا زانی غاصب کو نہ دینا ہوگا کیونکہ غصب الہی میں تاوان آتا ہے اور آزاد عورت ال نہیں کہ غصب اُس کا تاوان لازم آئے تو اصل و ہذا

اباب ہوا لہ کاملا مکان اونا قضا وانا یصارالی القضاء عند تعذر الی دا ۶ و لہذا

یتعین المال فی لودیعہ والوکالہ والنصب لو ادا المودع والوکیل والغاصب ان یمسک العین ویلذہ ما یماثلہ لیس لہ ذلک بجز یہ اور کھو کہ اصل تسلیم حقوق میں ادا کرتا ہے کامل ہو یا ناقص اور ادا کو قضا کی طرف ایسی حالت میں پھیرتے ہیں کہ ادا کرنے سے سندور ہو کیونکہ قضا قائم مقام ادا کے ہے اور قائم مقام کی طرف جب رجوع کی جاتی ہے کہ اصل پر عمل کرنے میں ضرور اسی واسطے مال و دولت اور وکالت اور غصب میں متعین ہوگا اور اگر مودع یعنی وہ شخص جس کے پاس مال امانت رکھا گیا ہے اور وکیل اور غاصب اصل چیز کو روک کر اُس کے مائل کو دین آئیے اُن کے اختیار میں

نہیں یاد رکھو کہ روپے اور افرقیان عقود اور فروغ میں ابوحنیفہ کے نزدیک تین تین شافعی کے نزدیک

تین تین ہیں البتہ روایت دکالت اور غصب میں سب کے نزدیک تین تین ہیں۔ ولوباع شبثا وسلمہ

فصل بربیع کان المشتري بالملک بین الاخذ والاداء اور اگر کسی شے کو فروخت کیا اور

اسکو سپرد کر دیا پھر عیب معلوم ہوا تو مشتری کو اختیار ہے کہ رکھ لے یا نہ رکھے کیونکہ یہ ادا سے ناقص ہے

پس نقصان کی وجہ سے تو مشتری کو پھرنے کا حق حاصل ہوتا ہے اور بسبب اصل ادا کے لیے کا حق

حاصل رہتا ہے اور یہ حق حاصل نہیں کہ بیع کو روک لے اور نقصان لیسے۔ وباعتبار ان الاصل

هو الاداء بقول لشافعی الواجب علی الغاصب رد العين المضمومة بزوان تغیرت فی بند

انغاصب تغیرا فاحتا وجب الاداء سبب نقصان اور چونکہ اصل ادا سے اس لیے امام شافعی

کہتے ہیں کہ غاصب پر بیعت منسوب کا دالیں کرنا اور بیعت اگرچہ غاصب منسوب چیز میں بہت کچھ تغیر

کر دے اور غاصب پر اس کے نقصان کا تاوان واجب ہو گا بہت کچھ تغیر کرنے سے یہ مراد ہے کہ

چیز کا نام بدل جائے اور اس کے عمدہ منافع جاتے رہیں اور غرض کچھ کی کچھ ہو جائے و علی هذا

حفظ قطعها او ساحذ فبني عليها دارا و شاة فذبحها وشواها و عبا فصرها ادا

حفظه فزرعها و بنت الزرع كان ذلك ملكا للمالك عنده اس قاعدہ کلیہ کی بنا پر یہ ہو

کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کے گیہوں غصب کیے تھے انکو پس لیا یا سید ان غصب کیا تھا اس پر مکان

بنا لیا یا بکری کو غصب کیا تھا اسکو قتل کر لیا اور بھون لیا یا انکو غصب کیے تھے انکو توڑ لیا یا گیہوں

غصب کیے تھے انکو زمین میں پودیا اور کھیتی نکل آئی تو یہ سب اشیا جن میں استعد تغیر آیا شافعی کے

زودیک مالک ہی کی ہیں اسکو چاہیے کہ ان میں بقدر نقصان کے تاوان غاصب سے بھرے کیونکہ ان میں

غاصب کے فعل سے بہت کچھ تغیر آ گیا یہاں تک کہ ان کا نام بھی بدل گیا اور اس کی غرض کچھ کی کچھ ہو گئی

وقلتنا لعلها للغاصب يجب عليه رد التميمه او عطاها خفيہ کہتے ہیں کہ یہ تمام چیزیں غاصب

کی ہو گئیں اور وہ مالک کو قیمت ادا کرے مالک کا اب چیزوں سے کوئی تعلق نہ رہے گا غاصب ان کا

مالک ہو جائے گا قبل ادا کرنے کے تاوان کے کیونکہ اسکی صنعت ہتھوڑ نے مالک کا حق ایک وجہ سے

مٹا دیا مگر قیمت دینے کے پیشتر ان سے نفع لینا حلال نہیں اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ جین باتی

اس لیے مالک کا حق منقطع نہ ہو گا اور نفع غاصب کا اعتبار نہیں کیا جاتا کیونکہ وہ ممنوع ہے پس مالک کا

سبب نہوگا قاعدہ کلیہ اس مقام کا یہ ہے کہ فرزند پر کو دور کرینگے بذریعہ ضرر خفیف کے پھر ضرر خفیف والا  
 اپنا نقصان دوسرے سے لینگا۔ و لو غصب فضة فضر بہا د راسا و تبرا فاخذھا و انیراد  
 شانا فذہما لا یقطع حق المالك فی ظاہر الروایة اور اگر غصب کیا چاندی کو اور اس سے  
 روپے بنالیے یا سونا غصب کر کے اشرفیان بنالین یا کبری کو غصب کر کے ذبح کر لیا تو ظاہر الروایت  
 میں ان سے مالک کا حق منقطع نہوگا یہ چیزیں مالک کو دلاوی جائیں گی کیونکہ چاندی سونے کے سکے  
 بنالینے سے انکے نقد ہونے میں کچھ فرق نہیں آتا اسی طرح کبری کا نام بھی ذبح کے بعد باقی ہوا ب  
 طلال کی ہوئی کبری کہیں گے اور پہلے زندہ کبری کہلاتی یہ امام صاحب کے نزدیک، اور صاحبین کے  
 نزدیک اس میں بھی غاصب مالک جو بجا لینگا مثل قیاس و شایا کے۔ و كذلك لو غصب قطنا فضرہ  
 او غزلا متعبہ لا یقطع حق المالك فی ظاہر الروایة اسی طرح اگر روئی کو غصب کیا پھر اسکو  
 کاٹا یا سوت کو غصب کیا پھر اسکو بنا تو ظاہر الروایت میں مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا کیونکہ ان میں  
 زیادہ تغیر نہیں آتا ہے اور اس صورت میں مالک کو اختیار ہے کہ خواہ قیمت انکی غاصب سے یوں  
 اور وہ چیزیں انکے حوالے کرے یا چیزیں آپ رکھے اور غاصب انکے نقصان کا تاوان بھرے  
 دینفقوع من ہذہ مسئلۃ المضویات اور اسی سے مضمونات کا مسئلہ نکلتا ہے یعنی جب منصوب چیز میں  
 تغیر زیادہ آگیا تو حقیقہ کے نزدیک غاصب بد اسکی قیمت آئے گی اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک  
 منصوب کا ضمان آوے گا۔ و قال لو ظہر العبد المضموب بعد اخذ المالك ضمانہ من الغائب  
 كان العبد ملكا للمالك رد ما اخذ من قيمة العبد اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ  
 اگر ظاہر ہو وہ غلام غصب کردہ شدہ اس وقت جبکہ مالک نے اسکا ضمان غاصب سے لیا تھا تو غلام مالک  
 کی ملک میں رہے گا اور مالک جو قیمت غلام کی لی تھی وہ واپس کر دے مطلب یہ ہے کہ غاصب نے غلام کو  
 غصب کر کے چھپا دیا تھا اور اسکا تاوان مالک کو دیدیا تھا پھر وہ ظاہر ہوا تو اب وہ امام شافعی کے نزدیک  
 مالک ہی کا رہے گا کیونکہ اسکا حق تاوان اور غصب کی وجہ سے جاتا نہیں رہا تھا اور مالک پر یہ واجب  
 ہے کہ اسکی قیمت بقدر غاصب سے لے لے واپس کر دے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک غاصب اسکا مالک  
 رہے گا کیونکہ غصب اور تاوان دینے کی وجہ سے مالک کا حق اسپر سے اٹھ گیا گو اسکے ظاہر ہونے کے بعد  
 معلوم ہو کہ قیمت مذکور سے غلام زیادہ کا ہے ہر صورت میں وہ غلام غاصب ہی کا رہے گا مالک کو اختیار

نہوگا کہ فاصب کی دی ہوئی قیمت کو واپس کر کے اُس غلام کو خود لیے ان اگر فاصب نے منسوب غلام کی قیمت اپنی قسم پر دی ہو اور بجز زیادہ کا نکلے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ چاہے اُسی قیمت پر اکتفا کرے چاہے غلام کر لے اور قیمت مذکور فاصب کو پھیر دے واما القضاء وحوعان قضا و قسم بدسم ایک وہ جس میں ادا کے ساتھ مالکت ہو اسکو قضا بشل معقول کہتے ہیں پھر اگر مالکت صورت دہنی دونوں میں سے تو کامل ہے جیسا کہ مصنف نے کہا ہے کامل اور اگر صرف منوی مالکت ہو تو قاصر ہو جیسا کہ مصنف نے کہا ہے قاصد اسی کو ناقص بھی کہتے ہیں مثلاً واجب کے عوض ایسی چیز دی جائے جو صورت دہنی میں اسکے ساتھ مالکت رکھتی ہو جیسے ایک بچہ دار روپیہ کے بدلے دوسرا چہرہ دار روپیہ دینا تو یہ قضا بشل معقول کامل ہے اور اگر واجب بدلے میں وہ چیز دی جسکو واجب کے ساتھ مالکت موادی حاصل نہیں ہے صرف منوی مالکت سے تو وہ قضا بشل معقول قاصر ہے جیسے بھارے روپے کے گہون اتنی قیمت کے وپرینا جس قضا میں کسی قسم کی مالکت نہ ہو وہ قضا بشل غیر معقول ہو اور غیر معقول سے یہ مراد ہے کہ بندے اس میں مالکت کو اپنی معقول سے دریافت نہیں کر سکتے نہ یہ عقل کے نزدیک وہ مردود ہے کہ عقل عقل بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے مثل نقل کے محبت سے بلکہ نقل سے بھی قوی ہو لیس قضا کا ادراک بجز شرع کے اور طور سے نہیں ہو سکتا بخلاف پہلے قسم کے کہ اُس میں معاشرے کے عقل بھی مالکت کی جان لیتی ہو دیکھو روزے کے عوض میں فدیہ دینا ایک ایسی چیز ہے کہ عقل نہیں ہاورد روزے میں کسی قسم کی مالکت نہیں پاتی نہ دونوں میں صورت میں مالکت سے نہ کوئی منوی مالکت پائی جاتی ہو اب مصنف کا بل د

قاصر کی خود تفسیر کرتے ہیں۔ فالکامل مندرستلم مثل الواجب صورة ومعنی کن غصب

حظنہ قاصدکھا من فتنہ حظہ ویلون المودی متلا صورة ومعنی قضا کے کامل وہ ہے جس میں تسلیم مثل واجب صورت دہنی ہو مثلاً کسی شخص نے کسی کے ایک فقیر گہون غصب کر کے تلف کر دیے تو ایک فقیر گہون کا بھی ضامن ہوگا اور دونوں چیز میں یعنی فقیر گہون ہوسے گہون اور جو گہون تاوان میں دیے جائینگے صورت دہنی میں مانع ہونگے فقیر نفع قاف وکسناد یا سے صرف ذلت مجہ موقوف ایک پیمانے کا نام ہے جو بارہ صلح کی برابر ہے اور ہر صلح اٹھ رطل کا اور ہر رطل ذنی ۲۲ تولہ پونے سات ماشہ بھر کا ہوتا ہے اور رطل کئی پیمین تولہ پونے نو ماشہ بھر کا وکذا لکم فی الثلیات اور میں حکم تمام ثلیات کا ہے ثلیات وہ چیزیں ہیں جو وزن کو کے پیمانے میں بھر کر جتنی ہیں یا شمار کر کے

لیکن مقدار میں قریب قریب ہیں جیسے چھوڑا وغیرہ اور کبھی اسکی تفریق یوں کرتے ہیں کہ جو چیز بازار میں  
 اگر کے وہ مثلی سے بیسے زید نے مرد کے من بھر چھوڑا اسے غصب کر لیا اور دیکھو چھوڑا سے زید کے پاس گھر  
 میں آگئے تو اسنے دوسرے من بھر چھوڑا دیا کر کے مرد کو دوپڑے تو دوسرے چھوڑا سے پہلے چھوڑا دن کے  
 صورت و معنی میں مثل ہیں۔ و اما القصر فهو الا مماثل الواجب صورة و یا تل معرکمن

غصب شاة فهاك ضمن قيمتها والبقية مثل شاة من حيث المعنى لا من حيث

الصورة قضاة قاصده سے کہ جو صورتہ واجب کے مماثل نہ ہو مثلاً ماشل ہو مثلاً کسی شخص نے بکری  
 کو غصب کیا اور وہ ہلاک ہو گئی تو اسکی قیمت کا ضامن ہو گا قیمت مثلاً بکری کے مثل سے ہو گا نہیں  
 کیونکہ دونوں میں مالیت برابر سے پس قیمت بکری کی قائم مقام ہو سکتی ہو اس لیے اسکو بکری کی قیمت  
 پواتے ہیں و الاصل في القضاء الكامل اور قضا میں اصل کامل سے اور اس کے تعذر ہونے کی صورت  
 میں قضا ناقص سے اسکی تلافی کی جاتی ہے مثلاً غصب غاصب کے پاس باقی نہ رہی تو اس کا  
 تادم دینا اس پر واجب ہے اور تادم مثل سے ہوتا ہے اگر وہ چیز مثلی ہو اور اگر مثل ملے تو تادم ان قیمت سے ہو گا

وعلى هذا قال ابو حنيفة اذا غصب مثليا فهلك في يده وانقطع ذلك عن ايدي الناس

من قيميته يوم الخصومة لان العجز عن تسليم المثل الكامل انما يظهر عند الخصومة فلما

قبل الخصومة فلا لصور حصول المثل اس وقت سے امام عظیم نے فرمایا یہ جب کسی مثلی چیز کو غصب کیا اور  
 اسکے ہاتھ میں ہلاک ہو گئی اور بازار میں مدوم ہو گئی تو جگر سے کے دن جو اسکی قیمت کو دینی ہو گی غصب سے  
 کے دن سے پہلے کی نہیں دینی ہو گی کیونکہ مثل کا لٹا ہر طرح ممکن اور امام محمد کے نزدیک جو قیمت اس سے  
 کی بازار میں نہ ملنے کے روز ہو گی دینا پڑے گی اور امام ابو یوسف کے نزدیک جو قیمت غصب کے دن ہو گی  
 دینا پڑے گی۔ اور جب تک مثل کامل پر عمل ممکن ہو مثل ناقص پر عمل نہ کریں اس لیے امام ابو حنیفہ نے  
 فرمایا ہے کہ اگر زید نے مرد کا ہاتھ کاٹ ڈالا پھر اسکو مار ڈالا تو اسی طرح قاتل کے ساتھ بھی کرنا چاہئے تاکہ  
 ہر فعل کی جزا بالترتیب مل جائے کیونکہ فعل متعدد ہیں تو قاتل کے ساتھ متعدد فعل کرنا چاہئے تاکہ مثل  
 کامل کی رعایت رہے ہاں اگر مقتول کا ولی صرف قتل پر اقتصار کرے تو یہ بھی جائز ہو اور اس صورت میں  
 بعض فعلوں کی معافی بھی جائے گی۔ فاما المثل لدا صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب القضاء

اور جس کا مثل کسی طرح کا نہ ملے نہ صورتی نہ معنوی تو اس میں قضا بھی واجب نہیں ہوتی کیونکہ قضا تو

شل کا بل یا مثل ناقص کے ساتھ واجب ہوتی ہو اور جس کا شل ہی نہ ہو تو اسکی قیمت کے ذریعہ سے  
تضا ہوتی ہے اور جو مقوم بھی نہ ہو تو اس میں بجز گناہ کے کوئی ضمان نہیں کیونکہ نہ اسکا شل صوری یا ایجاب  
ہے نہ معنوی لہذا المعنی یعنی بوجہ اس بات کے کہ جس چیز کا شل نہ صورت ہو تا ہے نہ معنیاً تو اس میں تضا  
بھی واجب نہیں ہوتی قلنا ان المنافع لا تقضن بالاملاق لان ایجاب لضمان بل مثل متعدد

و ایجاب العین كذلك لان العین لا یماثل المنفعة لا ہورہ ولا معنی طائے حقیقہ نے فرمایا  
ہے کہ منافع کے تلف کرنے سے ضمان نہیں آتا کیونکہ منافع میں باہمی تفاوت ہونے کی وجہ سے نفع کا ضمان  
شل کے ساتھ مقرر ہو نہیں سکتا اسی طرح ایجاب عین بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ عین منافع کا ماثل نہ صورت  
ہے اور نہ معنیاً منافع میں باہمی تفاوت ایک ٹکلی ہوئی بات ہے دیکھو کوئی گھوڑا عمر کام دیتا ہے کوئی  
دیا اچھا کام نہیں دے سکتا اور ایجاب عین سے یہ مراد ہے کہ منافع کا ضمان روپے پیسے وغیرہ کے ساتھ  
ہاں مگر ہو کیونکہ ان میں اور منافع میں نہ صوری مماثلت ہے اور نہ معنوی جو تین مماثلت نہ ہونا تو ظاہر ہے  
اور مماثلت معنوی مفقود ہونے کی تفصیل اسطرح ہو کہ منافع اعراض ہیں جو دو رازون میں باقی نہیں رہتے  
اور جو چیز ایسی ہوتی ہے اسکا جمع کرنا ممکن نہیں اور جس کا جمع کرنا ناممکن ہو اسکی قیمت مقرر نہیں ہو سکتی  
اور جو چیز مقوم نہ ہو اسکا ضمان قیمت کے ذریعہ سے مقرر نہیں ہو سکتا اور شل معنوی قیمت ہو کر کا ادا غصب

عبد ا فاستخدمہ شہرا اودا را حکن فیہا شہرا ثم رد المصوب الی المملک لا یجب علیہ  
ضمان المنافع خلا فان شاضی فبقی الا تفرح کما دانتقل جزاؤہ الی دادا لا یخیرة مثلا کسی نے  
غلام کو غصب کر کے ایک مہینے خدمت لی یا گھر کو غصب کر کے ایک مہینے اس میں رہا پھر مقصوب کو مالک کے  
پاس لوٹا دیا تو ضمان منافع کا نہیں آئے گا امام شافعی کا اس میں خلاف ہے ان گناہ آگے دے رہیگا  
اور آخرت میں سزا پائے گا۔ ولہذا المعنی لا تقضن منافع البضع بالشہادۃ الباطلۃ علی الطلاق  
یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے جھوٹی شہادت دے کر طلاق کسی عورت پر قاضی کے پاس ثابت کرادی تو منافع  
بضع میں جو نقصان بہتری کا اس جھوٹی گواہی سے زوج کو پہونچا گناہ کبیرہ گواہ پر ہوا اگر ضمان نہیں  
آئے گا۔ ولا یقتل منکوحۃ الغیہ اس طرح منکوحہ غیر کے قتل کر ڈالنے سے قاتل پر قصاص آئے گا مگر  
خادم کو جو نقصان بہتری کے منافع کا پہونچا اسکا مواضعہ کچھ نہیں ہوگا دلا باوطی حوی و طی زوجہ  
الان لا یقضن للزوج شیئا اسی طرح ایک آدمی نے کسی غیر آدمی کی عورت کے ساتھ صحبت کر لی تو اسکو



اس عورت کے شوہر کو بطور ثامن کے کچھ دنیا نہ پڑے گا اگرچہ بعد ثبوت زنا مدشرعی قائم ہوگی۔  
 البتہ زواجر کا ثامن خفیہ کے نزدیک بھی واجب ہے اور زواجر سے مراد جانور کا دو حادہ پرچہ اور زواجر کا  
 پھل وغیرہ نہیں اگر منصوب غاصب کے ہاں خود بخود ہلاک ہو جائے یا غاصب ہلاک کر ڈالے تو دونوں  
 صورتوں میں اسکی قیمت غاصب کو دینی آدے گی اور زواجر کے ہلاک کر ڈالنے سے قیمت دینی آتی ہے  
 اور خود بخود ہلاک ہو جانے سے قیمت دینا نہیں ہوگی اور منافع کی قیمت نہ خود بخود ہلاک ہو جانے سے دینی آتی ہے  
 نہ غاصب کے ہلاک کر ڈالنے سے اور اجارے میں جو منافع کے عوض میں روپیہ پیسہ گھوڑا بچھریل بکری کتاب وغیرہ  
 دینا شرع نے تجویز کیا ہے یہ سرت اٹھان کے طور پر ہے ورنہ درحقیقت یہاں بھی منافع کا جمع کرنا حلال ہے  
 اور جب جمع نہیں ہو سکتے تو اسکی قیمت بھی مقرر نہیں ہو سکتی مگر شرع نے لوگوں کی ضروریات اور حوائج  
 کو مد نظر رکھ کر سہولت کے لیے ایسا کر دیا اگر کسی کو عبور دریا کے لیے ناؤ کی ضرورت ہو یا تھے سے پانی  
 بھروانے کی حاجت پڑے یا مکان رہنے کو چاہیے یا کسی شہر کو جانے کے لیے سواری کی احتیاج ہو  
 تو اسکا کام بغیر اسکے کیسے چل سکتا ہے اسلئے شرع نے اجارے کو مشروع کر دیا اور جو چیز ضرورت کی وجہ سے  
 ثابت ہوتی ہے اسکا حکم تعدی نہیں ہوتا اسلئے غصب کے منافع میں یہ قیاس جاری نہیں ہو سکتا  
 اسکا اپنا علیہ حکم سے پس جسکے لیے نہ مثل صورتی ہے نہ ممنوی اسکا ثامن واجب نہیں۔ الا اذا

ادرد الشیخ بالمثل مع انہ لا یماثلہ صورۃ ولا معنی فیکون مثلاً شرعاً عجیب قضاؤہ بالمثل  
 الشرعی ونظیرہ ما قلنا ان الفدیۃ فی حق الشیخ الفانی مثل الصوم مگر جس وقت شرع ایسا  
 چیز کے لیے کوئی مثل مقرر کرے باوجودیکہ وہ صورتہ و متماثل نہیں ہے تو اس مثل کے ساتھ اس  
 چیز کی قضا واجب ہوگی اور یہ مثل شرعی کیلئے لگانا پھر شرع نے شیخ فانی کے لیے روزے کا مثل فدیہ  
 مقرر کیا ہے روزے کے عوض میں فدیہ دینا ایک ایسی چیز ہے کہ نقل اس میں اور روزے میں کسی قسم کی مماثلت  
 نہیں پاتی نہ دونوں صورت میں مثل جین نہ کوئی ممنوی مماثلت پائی جاتی ہے مالت صورتی نہ تو ناؤ ظاہر  
 ہے کیونکہ صوم عرض ہے اور فدیہ عین ہے اور ممنوی مماثلت نہ تو اس سے تاہم کہ صوم میں نفس بھوکا  
 رکھا جاتا ہے اور فدیہ میں بھوکے کو سیر کیا جاتا ہے شرع کی طرف فدیہ روزے کا قائم مقام ہے جس طرح مٹی کو  
 اٹھانے پانی کا قائم مقام بنا یا ہے کہ اگر پانی نہ تو اس سے ویسی ہی مہارت حاصل ہوتی ہے جیسی پانی  
 سے اس آیت میں اسی کی طرف اشارہ ہو و علی الذین یطیعونہ فدیۃ حکم بکین مولوی نذیر احمد صاحب

نے اپنے ترجمہ قرآن میں آیت کے معنی یوں کیے ہیں کہ جن کو کھانا دینے کا مقدر ہے انہیں ایک روزے کے بدلے میں ایک محتاج کو کھانا کھلانا دینا لازم ہے مولوی صاحب نے اس جگہ دو غلطیاں کی ہیں ایک تو بیوقوفوں کے معنی مقدر کے لگائے ہیں حالانکہ طاقتِ عمر کے محاد سے میں قدرت کے معنی میں جس سے مراد انکی دولت مندی اور تو نگری سے مستعمل نہیں دوسرے ترجمہ غلط کیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ بیوقوف پر لاسے ناہیہ مقدار پر اور کلا بیوقوف منہ کے معنی یہ ہیں کہ جنگو روزہ رکھنے کی طاقت نہیں اور قرآن میں انکی مثالیں کثرت سے ہیں چنانچہ بین اللہ لکھوان تفضلوا ای لا تفضلوا یعنی بیان کرتا ہے اللہ تمہارے واسطے تاکرہ ہوگا اور خمس الایمان کی رائے یہ ہے کہ اطاعت میں ہمزہ سلب اخذ کے لیے ہے جس سے بیوقوف مشتق ہے اس صورت میں معنی آیت کے یہ ہوے کہ جن لوگوں کی طاقت کو روزہ سلب کرتا ہے تو انکو روزے کے بدلے میں فدیہ دینا لازم ہے اور مراد اس سے شیخ ثانی ہے کہ مولانا سید غلام علی زبیر لکھوانی سببہ الرحمن میں کہتے ہیں کہ مولانا سید طفیل احمد لکھوانی کا قول ہے کہ افعال میں ہمزہ کا سلب کے لیے آنا سماعی ہو نہ قیاسی اور نکت سے یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ اطاعت کی ہمزہ سلب کے لیے ہے اور فدیہ دینے میں اور ایک محتاج کو کھانا کھلانے میں بھی بڑا فرق ہے کیونکہ ایک محتاج کو کھانا کھلانے کا کوئی سبب نہیں اور فدیہ کے لیے میاں مقرر ہے چنانچہ ہر روزے کے برے سکین کو اتنا کھانا دیا جاتا ہے جتنا کہ صدقہ نظر دیا جاتا ہے اور کواد حاصل گیون یا گیون کا آٹا یا گیون کے نٹھو یا کشمش مقرر ہیں اور فی زمانہ سا وزن نصف صاع کا اسی روپے چہرہ دار کے سیرے کچھ کم دو سیر ہوتا ہے اور چھوڑا سے یا جو ہون تو ایک روز کا فدیہ ایک صاع ہونگے یہ مثال حق اللہ کی ہے حق العباد کی مثال میں معنی کہتے ہیں - والدیتہ فی القتل خطا ومثل النفس معانہ کلاما مشابہہ بینہما اور قتل خطا میں نفس کا مثل خون بہا قرار دیا ہے تو اس سے اسکی قضا ہوگی باوجودیکہ اس میں اور آسین نہ صوری ہاں تھے نہ معنوی ہیں انسان کے ارٹو کے تاوان مال کو مقرر کرنا یہ ایک ایسی بات ہے جسکو قتل نہیں سمجھ سکتی کیونکہ انسان کے سامنے مال کی کیا حقیقت ہے مگر اللہ نے دیت کو اسلیے مشروع فرمایا ہے کہ اگر قاتل قتل عمد ثابت ہونے کی وجہ سے قصاص سے بچ جائے تو ایک نفس مفت میں مدوم نہو -

تذیب کفار کو ایمان لانے کا حکم ہے کیونکہ وہ اسکے ادا کرنے کے اہل ہیں بلکہ حقیقت حال یہ ہے کہ ایمان لانے کا خاص حکم ان ہی کے لیے واقع ہے اور یونہی تو خود ایمان رکھتے ہیں انکے

حق میں ایمان کا امر واقع نہیں ہو سکتا اور جہاں کسین بظاہر انکی نسبت یا امر ہو مثلاً یا تمہا اللہین یا تمہا  
 ایسٹوائے ایمان اور ایمان لاؤ تو اس میں مفسرین کا اختلاف بعض یہ کہتے ہیں کہ مراد اس سے یہ ہو کہ ایمان پر  
 ثابت قدم اور برقرار ہو اور بعض یہ کہتے ہیں کہ یہ خطاب منافقین کی طرف سے مطلب یہ ہے کہ تم دل کو زبان کے  
 ساتھ موافق کرو اور بعض کے نزدیک خطاب ہونین اہل کتاب کی طرف سے اور مراد یہ ہو کہ قرآن اور رسول پر ایمان  
 (۲) صد اور قصاص وغیرہ کے اور امر میں بھی کفار مخاطب ہیں کیونکہ جب یہ معاملات انتظام عالم کے لیے مسلمانوں  
 جاری ہونگے تو کفار کے حق میں بھی انکا جاری ہونا ضرور ہے تاکہ وہ معاصی سے اجتناب کریں کیونکہ اگر امام غنیفہ  
 کا مذہب یہ ہے کہ حدود و قصاص معاصی کے زائل کرنے والے اور پاک کرنے والے نہیں بلکہ وہ معاصی کے اجتناب  
 رکھنے والے ہیں رس، جو معاملات دنیاوی کفار اور مسلمین میں دائر ہیں جیسے خرید و فروخت اور بارہ وغیرہ  
 ان میں بھی کفار مثل مسلمانوں کے خطاب انکی کے ساتھ مخاطب ہیں پس مسلمانوں کو چاہیے کہ انکے ساتھ  
 معاملہ کریں جیسا باہم کرتے ہیں اور ان میںون! تو ان میں علماء اہل سنت کا اتفاق ہو کر شروع یعنی نماز  
 روزہ سب اور زکوٰۃ کے معاملے میں ایک حیثیت سے اتفاق ہو اور دوسری حیثیت اختلاف اتفاق تو  
 اس میں ہے کہ کفار کو ان شرائع کے وجوب پر اعتقاد رکھنے کی وجہ سے عاقبت میں مواخذہ ہونے کا خطاب  
 کیونکہ امر کا مقصد یہ ہے کہ اسکے لزوم و ادا کا اعتقاد رکھا جائے پس جیسا کہ کفار اعتقاد اصل ایمان کے  
 ترک پر آخرت میں مذہب ہوں گے ویسا ہی اعتقاد وجوب شرائع کے ترک پر انکو مذاب ہو گا اور اختلاف  
 اس میں ہے کہ ان شرائع کے وجوب ادا کی نسبت بھی کفار کو خطاب یا نہیں بعض علماء عراق حنفیہ اور  
 امام شافعی اور سنی اکثر اصحاب کا مذہب یہ ہے کہ اس باب میں بھی کفار مخاطب ہیں اور شرائع کا ادا کرنا  
 واجب ہے مگر عامر و طماے نارار النہر حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ کفار انکے ساتھ مخاطب نہیں انکے نزدیک قاعدہ  
 کلیہ یہ ہے کہ جو چیز مسلمان سے سقوط کا احتمال رکھتی ہے تو اسکے ادا کرنے کے واسطے کفار مخاطب نہیں چنانچہ نماز  
 روزہ اور حج و زکوٰۃ اگر اہل ذہنون اور حیض اور دوسرے فترات سے ساقط ہو جاتے ہیں اور جبکہ سقوط  
 کا کسی حال میں احتمال نہ ہو جیسے ایمان تو اسکے ادا کرنے کے لیے کفار بھی مخاطب ہیں اور اسی پر متاخرین کا  
 عمل در آمد ہے کیونکہ سب سے پہلے تو کفار کو ایمان کی تکلیف سے اسکے بعد اسے شرائع کی اور حالت کفر میں  
 ادا سے عبادت کے ناجائز ہونے اور اسلام کے بعد تفضلے عبادت کے واجب ہونے میں کسی کا خلاف نہیں بیان  
 سے ثابت ہوتا ہے کہ جو امام شافعی کا یہ مذہب بتاتے ہیں کہ کفار ادا سے عبادت کے لیے مخاطب ہیں انکی غلطی ہے

اسلیے کہ جبکہ شافی اس بات کے قائل ہیں کہ حالت کفر میں عبادت کا ادا کرنا صحیح نہیں اور اسلام کے بعد عبادت کی قضا واجب نہیں تو ان کے نزدیک دنیا میں کفار پر عبادت کا ادا کرنا کیسے واجب ہو سکتا ہے صحیح یہ ہو کہ آخرت میں کفار پر شراعیع کے ترک کرنے کی وجہ سے مواخذہ نہ ہوگا بلکہ اعتقاد و جوہ کے ترک کرنے کی وجہ سے مواخذہ ہوگا اور بعض کی رائے یہ ہے کہ امام شافعی نے جو یہ کہا ہے کہ کفار دنیا میں ادا سے عبادت کے لیے مواخذہ دار ہیں تو مراد اس سے یہ ہے کہ ان کو اول یہ حکم ہے کہ ایمان لائیں اور پھر نماز اور روزہ اور حج کریں اور زکوٰۃ دین حنفیہ اور شافعیہ کے خلاف کافر یہ ہے کہ حقیقہ کے نزدیک کافر کو صرف ترک ایمان کا عذاب دیا جائے گا شراعیع کے ترک کرنے کا عذاب نہیں دیا جائے گا اور شافعیہ کے نزدیک اس کو عذاب ترک ایمان کے علاوہ ترک شراعیع کا بھی دیا جائے گا

### فصل فی اللفظی

فصل نہی کے بیان میں

نہی کے لغوی معنی منع کرنے اور روکنے کے ہیں اور اصطلاح میں اس کے معنی یہ ہیں کہ بطریق استعلاء و بزرگی کے قطعی طور پر ترک فعل کا طلب کرنا یا کسی فعل سے روکنا اس حیثیت سے کہ اسلوب کلمہ سے وہ ترک طلب اور روکنا سمجھا جائے اور اگر اسلوب کلمہ سے نہ سمجھا جائے گا تو وہ نہی نہ ہوگی اور بعض نے کہا ہے کہ نہی یہ ہے کہ غیر کو کہیں کہ یہ کام مت کر اور بعض نے یون لکھا ہے کہ نہی عدم فعل کی طلب کو کہتے ہیں اگر یہ صحیح نہیں اسلیے کہ عدم فعل اذل سے مترسے پس وہ مخاطب کی قدرت میں نہ ہوگا پھر مخاطب اس کا طلب کرنا کیسے تصور ہو سکتا ہے اور استعلاء مراد یہ ہے کہ حکم اپنی ذات کو بڑا سمجھے گو واقع میں بڑا ہو یا نہ ہو اور غیر سے مراد غیر حقیقی سے نہ غیر عکسی کیوں کہ ایسا بھی ہو تا ہے کہ حکم خود اپنی ذات کو کسی کام سے منع کرے تاکہ اگر اصولیوں کی اصطلاح میں یہ نہی میں داخل نہیں ان لغت کی رو سے یہ بھی نہی ہے اور نہی کا صیغہ بہت سے معنی میں مستعمل ہو رہا، تحریم کے لیے جیسے اشرف فرماتا ہے لَا تَقْتُلُوا اَوْلَادَكُمْ خَشِيَةً مِنْ اٰبَائِكُمْ ذٰلِكَ كَانَ سَعْيًا مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ لِيُحْيِيَكُمْ تَذَكَّرًا اور لاد کو افلاس کے ڈر سے قتل مت کرو اور ۲، کراہت جیسے بخاری و مسلم میں عبد اشرف بن عمر سے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا ہے لَا يَسْئُرُ احَدُكُمْ ذَكَرَ بَيْنَهُ وَهُوَ يُوَلِّى بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ كَوْنِي اِبْنًا تَارًا هَرَّكَ اِسْمِي وَبَنِي اَتَحْتِ بِنْتَابِ كَرْتِي مِّنْ تَجَرُّسِي ۳، دعا اشرف فرماتا ہے لَا يَخْرُجُ قَلْبُ بَنِي بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا يَسِيْرًا بِرُؤْيِ دُكَا رِهْمِ كُوْرَاهِ رَاسْتِ بِرَلَانِي كَيْ بَعْدَ رَاسْتِ بِلُو كُوْرَا نُوْنِ اُوْلِي شَرِكِي بِرُؤْيِ ۴، ارشاد جیسے



بیچ موجود ہو اور ایک دوسرے کا کلام سن لاسی طرح صوم دراصل کھانا پینا پھوڑ دینے کو کہتے ہیں مگر شرع  
اس پر قیدین بڑھا دی ہیں کہ جو کوئی روزے کا اہل ہو یعنی مرد و مسلمان اور عورت پاک حیض و نفاس سے  
وہ نیت کے ساتھ کھانا اور پینا اور جماع کرنا صحیح صادق سے آفتاب کے ڈوبنے تک پھوڑے و حکم المنوع

الاول ان یكون المذنب عنده عین ماورد علیه الهی فیکون جینہ قبیحا فلا یكون  
مشروعاً اصلاً قسم اول کا حکم یہ ہے کہ منی عنہ عین وہ چیز ہے جو شرعی اور دہولتی ہو جس اسکی ذات  
تبیح ہوگی اور وہ چیز بالکل کسی حالت میں مشروع نہوگی اور ایسا ہی بیچ اصل ہے کہ اصل قباحت وہی  
سمجھی جاتی ہے جو منی عنہ کی ذات میں ثابت ہونے پر کہ غیر کی وجہ سے اس میں آگئی ہو پس منی عنہ کی ذات کا بیچ  
ہونا دو حال سے خالی نہیں ایک تو یہ کہ اسکے تمام اجزا بیچ ہوں اسکو بیچ لذت کہتے ہیں دوسرے یہ کہ  
بعض اجزا بیچ ہوں اسکو بیچ بجزئہ بولتے ہیں اور ان دونوں کا ایک حکم ہے اور دونوں کو بیچ بعینہ کہتے ہیں  
اور اسکے دو طور ہیں ایک ضمنی دوسرے شرعی بیچ ضمنی وہ ہے جسکی قباحت عقل کے نزدیک بغیر کھولنے شرع کے  
روشن ہو جیسے کفر کہ وہ ایسے منی کے لیے موضوع ہے جو اصل ذنب میں بیچ ہیں اگر شرع اسکو نہ کھولتی تب بھی عقل اسکی  
حرمت کو مانتی کیونکہ منی کے کفران فہمت کی برائی عقل کے نزدیک مسلم ہے اسی لیے حرمت کفر کا نسخ جائز  
نہیں اور بیچ شرعی وہ ہے کہ عقل اسکی قباحت کا ادراک نہیں کر سکتی شرع نے اسکو بیچ کر دیا ہے تو بیچ  
ہو گیا ہے ورنہ عقل اسکو برا نہیں جانتی جیسے انسان آزاد کی بیچ کیونکہ بیچ ایسے منی کے لیے و شرع  
نہیں ہوتی ہے جو عقلاً بیچ ہو مگر اس میں بیچ ایسے آئے کہ شرع نے ایک مال کو دوسرے مال سے بدل لینے  
بیچ قرار دیا ہے اور شرع کے نزدیک آزاد مال نہیں ہے اسی طرح بے وضو کی نماز بیچ شرعی ہے کیونکہ شرع نے  
ایسے شخص کو اس نماز کا اہل نہیں گردانا ہے۔ و حکم المنوع الثانی ان یكون المذنب عنده غیر ما ضیف

الذی الہی فیکون منہ بنفسہ قبیحا غیرہ و یكون المباح شرعاً متکلیماً للحرام غیرہ لا نفسہ  
دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ جسکی منی کی گئی ہو غیر ہو اس چیز سے جسکی طرف منی کی اضافت کی گئی ہے یہ  
قسم حسن بنفسہ اور بیچ بغیرہ ہوگی اور اس کا کرنے والا حرام بغیرہ کا مرتکب کہلائے گا حرام بعینہ کا مرتکب  
نہوگا بیچ بغیرہ اسے کہتے ہیں کہ اس میں غیر کی وجہ سے قباحت آگئی ہو بیچ بغیرہ کی بھی دو قسم ہیں ایک تو یہ  
کہ وہ غیر جسکی وجہ سے قباحت پیدا ہوئی ہے منی عنہ کا وصف ہوا اور ہمیشہ اسکے ساتھ قائم رہے اس  
سے کسی طرح زائل نہو سکے جیسے عید قربان کے دن روزہ کو کہ روزہ رکھنا فی نفسہ اچھا ہے مگر اس دن

روزہ رکھنا ناجائز ہے کیونکہ یہ دن اشتر کی طرف سے نیاقت کا دن ہے پس روزہ رکھنے کی حالت میں اس ضیافت کے اعراض لازم آتا ہے دوسرے یہ کہ وہ غیر مجاور ہو اور مجاور سے یہ مراد ہے کہ کبھی نہیں منہ کے ساتھ رہے اور کبھی اس سے زائل ہو جائے مثلاً جمعہ کی اذان کے وقت بیچ گو کہ بیچ فی ذاتہ مشروع ہے مگر اذان جمعہ کے وقت کر وہ تحریمی ہے اور (دہ) یہ ہے جو دلیل ظنی ممنوع ہو اور اسکا ترک کرنا واجب ہے حرام پر عذاب نازل ہوا اسی طرح اسپر ہے اور بیچ کے اذان جمعہ کے وقت کر وہ تحریمی ہے دہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے جمعہ کے لیے ترک سنی لازم آتی ہے جو اشتر نے واجب کی ہے اور جمعہ پڑھنے کے لیے سنی کا ترک ہونا کبھی بیچ کے ساتھ رہتا ہے جیسے کوئی جمعہ کی اذان سن کر بیچ میں مشغول رہے اور نماز جمعہ کے لیے نہ جائے اور کبھی اس سے زائل ہو جاتا ہے مثلاً بائع اور مشتری جمعہ کی نماز کے لیے ہمراہ جائیں اور راستے میں خرید و فروخت کریں اور اگر نہ بیچ میں مصروف ہو اور نہ جمعہ پڑھنے کے لیے سنی کی بلکہ دوسرے کام میں لگا رہا تو اس صورت میں ترک بیچ تو بائی گئی مگر سنی نہ بائی گئی یا در کھو کہ بیچ وضعی کا حکم بیچ لعینہ کی طرح ہو فرق اس قدر ہے کہ بیچ لعینہ بالذات حرام ہے اور اول الذکر میں حرمت غیر کی وجہ سے آئی ہو اور بیچ مجاور کا حکم بیچ لعینہ کا سا نہیں دع علی هذا یعنی اس قاعدہ کلیہ کی بنا پر کہ نہیں تصرفات شرعیہ سے حسن بقدر اور بیچ نفیہ ہوتی ہو۔ المنی عن التصرفات الشرعية بقضی تقریر ہا بمراد بلك ان التصرف

المنی یعنی مشروع عاصما کان لانه لو لم یبق مشروع عا کان العبد عاجزا عن تحصیل المشروع

وچیندکان ذلك غیا للعاجز ذلك من الشارع محال و برفارق الانفال الحسیة

لانه لو کان عینہا قبعا لا یودی ذلك ابی فہو لعاجز لانه بهذا الوصف لا یحجز العبد

عن الفعل الحسی ملک خفیہ نے فرمایا ہے کہ تصرفات شرعیہ سے سنی واقع ہونے کا مقتضی یہ ہے کہ تصرفات شرعیہ کا ثبوت اور جو تحقق ہو جاتا ہے مراد اس سے یہ ہے کہ تصرفات کے بعد سنی کی مشروعیت جیسے پہلے تھی ویسے ہی باقی رہتی ہے کیونکہ اگر مشروع نہیں رہے گا تو بندہ بکلف تحصیل مشروع سے عاجز ہوگا اس صورت میں عاجز کے واسطے سنی ہوگی اور یہاں شارع کی جانب سے محال درناگین ہے اس بیان سے انفال حسیہ کا فرق انفال شرعیہ سے ظاہر ہو گیا کہ اگر انفال شرعیہ یعنی تصرفات شرعیہ بیچ لعینہ ہوتے تو یہ امر عاجز کی سنی تک نہ پہنچتا اس لیے کہ اس وصف کے سبب بندہ فعل حسی سے عاجز نہیں ہوتا۔ اب میں اس بحث پر روشنی ڈالتا ہوں کہ سنی انفال حسی اور شرعی دونوں سے ہوتی ہے

انفعال میں سے نہی مطلقاً ہو اور کوئی مانع موجود نہ ہو تو اس سے یہ ثابت ہوگا کہ یہ فعل قبیح لعینہ ہو کیونکہ قبیح  
 میں یہی اصل ہے تو اطلاق کی حالت میں یہی متبادر ہوگا اگر جب کوئی قرینہ قبیح لعینہ کے خلاف پر قائم ہو گا  
 تو قبیح نفیہ برہنہ ہو گا جیسے اپنی عورت سے حیض کی حالت میں صحبت کرنا حرام نفیہ سے باوجود کہ وہ فعل حسن ہے  
 اور اگر انفعال شرعیہ سے نہی مطلقاً ہو تو حنفیہ کے نزدیک وہ قبیح نفیہ برہنہ ثابت ہوگی اور صحبت اور شرعیہ  
 اصل کی وجہ سے ہوگی اگر کسی قرینہ کے ساتھ قبیح لعینہ برہنہ کوئی امام مالک اور امام شافعی اور امام  
 احمد حنبلی کو اس مسئلے میں حنفیہ سے خلاف ہے، ان کے نزدیک اگر انفعال شرعیہ سے مطلقاً نہی ہو تو وہ قبیح لعینہ  
 پر معمول ہوتی ہے کیونکہ یہ کابل ہے اور قبیح میں کمال ہے کہ وہ نہی عنہ کی ذات میں ثابت ہو اور اگر  
 کوئی قرینہ اس کے ساتھ ہو گا تو قبیح نفیہ برہنہ کرینگے حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ مشروع حسن ہے اور کوئی شے  
 نہی عنہ لعینہ میں سے حسن نہیں پس مشروع میں سے کوئی شے نہی عنہ نہیں ہے! بات کہ کوئی شے نہی نہ  
 لعینہ میں سے حسن نہیں بالاتفاق و بالضرورت ثابت ہے اور اس بات پر کہ ہر مشروع حسن ہے یہ  
 دلیل ہے کہ اللہ نے شریعت بندوں کی درستی معاش و معاد کے لیے جاری کی ہے جس پر سعادت ابدی کا  
 مدار ہے پھر مشروع شے کی ذات کیسے قبیح ہو سکتی ہے ان اگر کوئی دوسرا قبیح اس سے مل جائے تو ان میں  
 قبیح آسکتے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ نہی سے ایسے فعل کا عدم مقصود ہوتا ہے جو ممکن ہو نہ یہ کہ ممکن ہو  
 بندے کے اختیار سے باہر ہو اس لیے کہ بندہ نہی کے مطابق ایسے کام کو چھوڑ دینے سے جو اس کے اختیار میں  
 ہے تو اب پاتا ہے اور اس کے ارتکاب کا عذاب اٹھاتا ہے پھر اگر وہ فعل مستعمل ہو اور بندے کا اختیار نہیں  
 تو اس سے منع کرنا فعل عبث ہے اور اس کو نہی نہ کہیں گے بلکہ نفی اور منع بلین گے چنانچہ از حد سے  
 کہیں کہتے دیکھ تو یہ نہی نہی کیونکہ محال ہے اور نہی مستحیلاً سے عبث ہے اور نفی و منع تو اس کے  
 بیان کرنے کے لیے ہیں کہ فعل شرعاً تصور الوجود باقی نہ رہا جیسے نماز میں بیت المقدس کی طرف توجہ  
 کرنا پس اصل نہی میں فعل اختیاری کا عدم ہے اور منع کرنے والے کی ضرورت حکمت کا مقصد یہ ہے  
 کہ نہی بوجہ قبیح کے ہو تو اب یہ ضرور ہوا کہ یہ قبیح اس طور پر متحقق نہ ہو کہ منع کرنے والے کا مقصد یعنی نہی  
 باطل ہو جائے اس لیے کہ جب شریعت میں قبیح کو قبیح لعینہ انہی کے جیسا کہ امام مالک اور شافعی اور احمد حنبلی  
 کی رائے ہے تو وہ باطل در محال ہو جائے گا یعنی آسکا وجود شرعاً ممکن نہ ہوگا کیونکہ بندے کا  
 اختیار باقی نہ رہے گا اور مستحیلات سے منع کرنا فعل عبث ہے اور نہی نفی بن جائے گی حنفیہ کی یہ



مشہور دلیل ہے جس پر مخالفین کی طرف سے یوں اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر یہ امکان شرعی اور قدرت شرعی نہ پائے جائیں مگر امکان بنوی اور قدرت حسی تو موجود ہے اور اس قدر امکان بھی وجود نہیں کے لیے کافی ہو اور ایسی حالت میں نہیں یعنی نہ بنے گی حقیقہ کی طرف سے اس کا یوں جواب دیتے ہیں کہ اختیار ہر شے کے مناسب حال ہوتا ہے پس افعال حسی کا اختیار قدرت حسی سے اور وہ یہ ہے کہ فاعل اس بات پر قادر ہو کہ اپنے اختیار سے نہ ناکرے پھر نہ ناکاری سے اُسکو نہیں کہی کی وجہ سے رد کا جائے گا تو قیامت افعال حسی میں بعینہ ہوگی اور افعال شرعی کا اختیار یہ ہے کہ اس میں اختیار شارع کی جانب ہو اور باوجود اسکے اسکے کرنے سے منع بھی کیا گیا تو فعل شرعی نہیں عنہ اذن دیا ہو ابھی ہوگا اور منع کیا ہو ابھی اور یہ دونوں باتیں جمع نہیں ہوتیں جیسک فعل نہیں عنہ باعتبار اپنی اصل و ذات کے شروع اور باعتبار اپنے وصف کے قبیح و منوع نہو اور افعال شرعی میں اختیار حسی کافی نہیں جیسا کہ افعال حسی میں کافی ہو دینے سے من ہذا حکم البیہ الفاسد الاجاب

الفاسد والنذر بصوم يوم النحر وجميع صور التصرفات الشرعية مع ورود النهی عنها اور اسی پر تصریح ہے حکم بیع فاسد کا اور اجارہ فاسد کا اور عید الفصحی کے دن دوزخ رکھنے کا اور دیگر تصرفات شرعیہ کا باوجود دار و ہونے نہی کے ان سے نقلتاً یعنی نہ بہب غرضی کے علمائے کما ہے کہ جبکہ تصرفات شرعیہ سے نہی حسن بنفسہ اور قبیح بغیرہ ہوتی ہے اور ایسا مشروع باعتبار اپنی اصل کے صحیح قرار پاتا ہے تو بیع فاسد قبضہ کے وقت

ملک کا فائدہ دیتی ہے جیسا کہ مصنف اسکی تفصیل کرتے ہیں البسم الفاسد بعید الملک عند القصد باعتبار انہ بیع یعنی بیع فاسد مثلاً بیع ربوا قبضہ کے وقت ملک کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ وہ بیع ہر اس لیے کہ جو کچھ اصل بیع کے واسطے ضرور ہے جیسے رکن بیع یعنی ایجاب و قبول اور محل بیع یعنی بیع کا پایا جانا اور بیع مشتری کا اس کام کی اہلیت رکھنا اور آپس کی تراضی کے ساتھ ایجاب و قبول کرنا ان میں سے کسی میں

غلل نہیں و جبب ففسد باعتبار کہ نہ حرثا لغیرہ اور بوجہ حرام بغیرہ ہونے کے اسکا توڑنا بھی واجب اور وہ حرام بغیرہ بوجہ زیادتی کے ہوگئی ہے کیونکہ شروع نے ایک غرض کی دو چیزوں میں مساوات جب کہ ہے اسی طرح تمام بیوع فاسدہ کا حال ہے کہ وہ ماصلا مشروع ہیں اور بوجہ غیر مشروع پس بیع فاسد میں قبض ہو جانے سے ملک ثابت ہو جاتی ہے اس وجہ سے کہ وہ باصلہ مشروع ہے اور باعتبار اپنے وصف کے فاسد ہے اور بوجہ حرام بغیرہ ہونے کے اسکا توڑنا بھی واجب ہے مگر جہاں کہیں بظاہر ایسا واقع ہے کہ باوجود افعال شرعیہ سے نہی کے مشروعیت باقی نہیں اسکی وجہ دوسری ہے جیسا کہ مصنف

کے ہیں وہاں اعلان الکحل بالمشروبات یعنی شرکات سے نکاح کرنا نہی ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے وَلَا تَنْكحُوا  
 المشروبات وَمَنْكحُوا مَا بَيْنَ يَدَيْكُمْ مِنْ نِكَاحٍ كَرِهَ اللَّهُ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَدْرِكُونَ وَلَا تَنْكحُوا  
 مَا أَنْكحَ آبَاؤُكُمْ وَلَا مَعْتَدَةٌ الْغَيْرِ مَنْكُوحَةً) اسی طرح غیر کی مستعدہ اور منکوحہ سے نکاح کرنا نہی ہے چنانچہ  
 قرآن میں جو آیات سے والحصنات من النساء اس میں بیان ہوئی عورتوں سے نکاح کی ممانعت ہے  
 باوجودیکہ نکل نکل غرضی سے لیکن یہاں کسی طرح مشروع نہیں رہا و نکاح الہماؤا اسی طرح محارم کے  
 ساتھ نکاح کرنا حرام ہے چنانچہ قرآن میں ہو حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ  
 وَأُمَّهَاتُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَأُمَّهَاتُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَأُمَّهَاتُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَأُمَّهَاتُكُمْ  
 نکاحی اور نہیں نکاحی اور بچہ پیمانہ نکاحی اور خالائین نکاحی اور بھتیجیان اور بھانجیان اس  
 حرمیت سے بھی مراد نہیں ہے اس لیے کہ تحریم اور نہی دونوں معنی کے معنی میں ہیں و النکاح بغیر مشہود  
 اسی طرح بغیر گواہوں کے نکاح کرنا نہی ہے چنانچہ حدیث میں آیا ہے لَا نِكَاحَ إِلَّا بِشَهَادَةٍ یعنی  
 نکاح نہیں ہے مگر گواہوں سے ہو بہی نے روایت کیا ہے اور زبیری نے اسکو غریب کہا ہے اور قحطی نے  
 معنی میں ہے کہ اسکا اخراج دارقطنی نے کیا ہے اگرچہ لا نکاح نفی کا صیغہ ہے مگر مراد اس سے نہی ہو اگر ایسا نہ ہو  
 اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نکاح بغیر گواہوں کے واقع نہ ہو مالا نہ کہ واقع ہو جائے ہولان موجب النکاح  
 حل التصرف و موجب بھی حرم التصرف فاستحلال الجمع بدیہما کیونکہ نکاح سے تصرف  
 کا طلال ہونا ثابت ہے اور نہی سے تصرف کی حرمت ثابت ہے اور طلت و حرمت دونوں کا اجتماع مانگن  
 سے تفصیل ہاسکی یہ ہے کہ مسائل بالامین افعال شرعی سے نہی ہے جس کا مقصد قبح وغیرہ ہو مگر مشروعیت  
 باقی نہیں رہی اور یہ مقصد قبح صیغہ کا ہے تو وجہ اسکی یہ ہے کہ مشروعیت ایسی چیز میں باقی رہ سکتی ہے  
 جسکی حرمت کو مشروعیت کے حکم کے ساتھ ثابت رکھنا ممکن ہو اور مسائل مذکورہ صدر میں ان دونوں  
 باتوں کا اثبات ممکن نہیں کیونکہ نکاح کا مقتضا تو یہ ہے کہ تصرف طلال سے اور نہی کا مقتضا یہ ہے کہ  
 تصرف حرام سے اور یہ دونوں متضامی ہیں تو جمع ہونا ان کا استحصال ہے لہذا مسائل مذکورہ میں نہی  
 اپنے اصلی معنی میں نہیں فیصل علی النقی پس نہی رہا نہی اور نسخ بدیہہ و مجاز کے محمول ہوگی اور یہ  
 دونوں مشروعیت کی بقا کو نہیں چاہتے کیونکہ مشروعیت کا باقی رہنا اقتضا سے تصور فعل کی ضرورت  
 سے لازم ہے کیونکہ بندہ فعل کو اختیار خود بجا لانے یا اختیار خود ترک کرنے میں مبتلا کیا گیا ہے اور نہی میں

اسی طرح کی ابتلا نہیں ہے اس طرح بیع آزاد شخص کی اور بیع بچے کی ادوہ کے پیٹ میں اور بیع بچے کی  
 زر کے ملب میں انحال شرعیہ میں سے ہوں مگر بہانہ نہیں سے مجازاً نہیں اور اس مطلب یہ ہے کہ ان چیزوں  
 کی مشروعیت باطل ہے کیونکہ بیع کے لیے مال کا ہونا شرط ہے اور آزاد شخص مال نہیں ہے اس طرح پیٹ میں  
 ادوہ کے اور پشت میں زر کے بچہ معدوم ہے پس مال نہ ہوگا اور ظل شکوکا لوجود وہ بھی مال نہ ہوگا

فاما موجب لبیع ثبوت الملك وموجب النهی حرمة الصرف وقد امکن الجمع بينهما بان

بئلت الملك ويحرم الصرف اليس نرى لو تخير العصور في ملك المسلم يفي ملكه فيها ويحرم

الصرف اور بیع فاسد میں بیع کا مقصدا ملک کا ثابت ہو جانا ہے اور نہی کا مقصدا تصرف کا  
 حرام ہونا ہے تو ان دونوں باتوں کا اس طرح جمع ہونا ممکن ہے کہ ملک تو ثابت ہو جائے اور تصرف حرام  
 مثلاً کسی مسلمان کی ملک میں انگوڑوں کا رس شراب بن جائے تو ملک مسلمان کی اس میں باقی رہے گی  
 اور تصرف حرام ہے وعلیٰ هذا یعنی اس قاعدہ کی بنا پر کہ نہی انحال شرعیہ سے اُنکے برقرار رہنے  
 کو چاہتی ہے فالا صحابا انذرو بصوم یوم النحر حقیقہ نے کہا ہے کہ جس کسی نے یوم النحر کو روزہ  
 رکھنے کی نذر بانی یوم النحر سے مراد قربانی کا دن ہے کہ وہ دیکھو کہ اوسان دن ہے اور یہی مشہور ہو گیا کہ  
 مالا کہ گیارہویں اور بارہویں کو بھی قربانی ہوتی ہے۔ وایلم النشویین اور ایام تشریق میں روزہ  
 رکھنے کی تمدانی۔ ایام تشریق گیارہویں۔ بارہویں اور تیرہویں ماہ ذیحجہ کی ہوا کہ ایام تشریق ایسی  
 کہتے ہیں کہ عرب کے لوگ قربانی کے گزشتوں کو ان دنوں میں دھوپ میں سکھایا کرتے تھے۔ یہی نذر

لانذرو بصوم مشرودہ اسکی تدریج ہے کیونکہ مشروع روزے کی نذر ہے اگر روزہ ان ایام میں  
 یا مشروع ہوتا تو تب بھی صحیح ہوتی جیسا کہ دوسرے گناہوں کی تدریج نہیں مگر ایام زفر اور ایام  
 شامی کہتے ہیں کہ ان دنوں کے روزے کی تدریج نہیں کیونکہ نہی عنہ معصیت ہو۔ مسلم کی روایت میں  
 ہے کہ آنحضرت نے فرمایا لا نذرو فی معینہ اللہ تعالیٰ یعنی اللہ کے گناہ میں نذر نہیں ہے جو اب  
 اسکا یہ ہے کہ انحال شرعیہ کا مقصدا یہ ہے کہ منہی عنہ باصلہ مشروع اور بوصفہ قبیح ہو تو ان ایام  
 کے روزوں کی نذر باقتیاد اصل کے مشروع ہوگی البتہ وصف معصیت کا روزوں کے فعل سے  
 تصور ہوگا ایسی حکم ہے کہ ان ایام میں انظار کر کے دوسرے دنوں میں تفسا کیے تاکہ معصیت  
 سے خلاصی حاصل ہو جائے ظاہر ہے کہ قربانی کے دن اور ایام تشریق میں روزہ رکھنا باعتبار اپنی

اصل کے مشروع ہے کیونکہ کھانا پینا اور جماع ترک کرنا نیت کے ساتھ تقویٰ میں داخل ہے اس سے قوت  
 شہوانی مغلوب ہوتی ہے گر ان دنوں کے روزے اس لیے نامشروع قرار پائے ہیں کہ اللہ نے یہ دن اپنی طرف  
 سے ضیافت کے بنائے ہیں پس اگر ن دنوں میں روزے رکھے جائینگے تو ضیافت اسی سے اعراض لازم آئیگی  
 اور اجابت دعوت کا ترک نامشروع ہے پس اجابت دعوت کا کہ واجب ہے ترک کرنا ان دنوں کے  
 روزوں کے لیے بنزلے وصف کے ہوگا اور وہ منہ سے اور کھانے پینے کا اور جماع کا ترک کرنا بنزلے  
 اصل کے ہے اور وہ عبادت ہے پس روزے ان ایام میں اپنی اصل کی جہت سے مشروع ہوئے اور اپنے  
 وصف کی جہت سے غیر مشروع قرار پائے خلاصہ کلام یہ ہے کہ روزے کے صرف نذر ماننے میں اور روزہ  
 رکھنے میں بڑا فرق ہے اولاً ذکر صحیح ہے کہ روزہ کی تفسیر طاعت ہے اور گناہ اس میں ضیافت  
 اسی کو قبول نہ کرنے کی وجہ سے آیا ہے اور یہ گناہ اس وقت میں ہے کہ روزہ رکھے اور اگر اپنے  
 اسکے رکھنے کو واجب کرے تو اس میں کیا گناہ حاصل کلام یہ ہے کہ روزے کے لیے ایک جہت عبادت  
 کی ہے اور دوسری جہت گناہ کی اور نذر ماننا پہلی جہت کے اعتبار سے ہے پس ترک اجابت دعوت  
 اسی کے محض ذکر سے گناہ لازم نہیں آتا اس لیے نذر ماننا صحیح ہے کیونکہ ذکر میں اور کرنے میں فرق  
 اور نذر میں فقط ذکر سے نہ کرنا اس لیے اسکو مشروع کرنا ان ایام میں لازم نہیں اس لیے کہ نذر ایجاب قبول  
 ہے اور قول سے تیز منہ سے اور مشروع میں ممکن ہے اور مشروع کرنا ایجاب بالفعل ہو اور فعل سے تیز  
 جہت عبادت اور جہت مصیبت کی ناممکن ہے اسکی نظیر ہے کہ اگر گھی میں چھوہاں مائے اور وہ گھلا ہوا  
 ہو تو اسکی بیجا بائز ہو کیونکہ گھی میں اور نجاست میں امتیاز ممکن ہو پس بیجا صرف گھی پر وارد ہو سکتی ہو اور نجاست کے  
 بائز ہو کیونکہ نجاست میں اور گھی میں تمیز شکل ہو۔ وکذا لو نذر بالصلوٰۃ فی الاوقات المکروهہ لزم لایزید

عبادۃ مشروعہ لما ذکرنا ان النہی یوجب بقاء النصرف مشروعہا ولہذا قلنا لو شرع فی النفل وھذا

الاقوات لو نہ بالشرع وارتکاب الحرام لیس بلانہم للزوم الاقام فانہ یوصی بہ حتی حلت الصلوٰۃ بما زید

مشروع غروب بھا و دو کھما ممکنہ الا تم بدون الکرہنہ اسی طرف اگر اوقات کر وہ  
 میں نماز ادا کرنے کی نذر مانی تو یہ صحیح ہوگی کیونکہ یہ نذر عبادت مشروع کی ہے جیسا کہ ہم ابھی  
 ذکر کر چکے ہیں کہ نہی بقاء تصرف کو مشروعاً واجب کرتی ہے اس لیے غنیہ کہتے ہیں کہ اگر اوقات  
 کردہ میں نماز مشروع کرے تو اس کا پورا کرنا اسپر لازم آجاتا ہے اگر کوئی یہ کہے کہ اوقات کر وہ میں

ناز کا تمام کرنا لازم ہونے کی حالت میں حرام کا ارتکاب لازم آتا ہے جو اب اسکا یہ ہے کہ تمام کرنے کے لیے حرام کا ارتکاب ضروری نہیں اس لیے کہ اگر نفل کو شروع کرنے والا اتنا صبر کرے کہ وہ وقت کو نہ بھول جائے اور دوسرا وقت شروع شروع ہو جائے تو اسکو نفل کا شروع کر لینا بدون کراہت ممکن ہے جیسا کہ ماہہ حارث صوم الہیہ یعنی یہ جو ہم نے کہا ہے کہ اوقات کو وہہ میں نماز شروع کر لینے سے اسکا تمام کر لینا بدون کراہت کے ممکن ہے اس سے فرق ہو گیا روزے کو عید قربان کے دن شروع کرنے میں کیونکہ اسکا تمام کرنا بدون

کراہت کے ممکن ہے۔ فانہ یوشع فیہ لابلینہ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ لان الاثم لا ینفک عن

ارتکاب الحرام پس اگر عید کے دن روزہ نفل شروع کر دیا تو اسکا تمام کرنا لازم نہیں آئے گا ماہ صاحب اور امام عجمی کے نزدیک کیونکہ یہاں ارتکاب حرام کے بغیر تمام کرنا روزے کا نامکمل ہے کیونکہ دن روزے کا شمار ہے پس روزے کا تمام کرنا اس دن بغیر کھانے پینے سے اعراض کے نامکمل ہے اور یہ کہ روزے کا بغیر کراہت کے تمام کرنا نامکمل ہے اور اہل سنت کے اوقات کو وہہ میں فاسد ہو سکتا ہے اور روزے کے ایام نہیہ میں فاسد ہو جانے کی بنیاد یہی ہے کہ وقت ناز کے لیے ظرف و سبب اور دن روزے کے لیے سبب ہے تو دن روزے کی صفت لازم کی طرح ہو گا اور وقت ناز کے لیے مجاور کے قبیل ہو گا تو سبب کے فساد سے روزے میں فساد ضرور آئے گا کیونکہ دن کے تمام اجزاء روزے کا شمار ہیں۔ اسی لیے اگر کوئی قسم کھائے کہ میں روزہ نہ رکھوں گا تو ایک ذرا سی دیر کے روزہ رکھنے سے بھی مانع قرار پاتا ہے اور وقت ناز کا سبب و ظرف ہے پس سبب کی حیثیت سے تو وقت اور ناز میں مناسبت ضرور ہے چنانچہ اگر ناز کا بل واجب ہوگی تو ناقص اور انہوگی جیسا کہ فجر کے وقت اور اگر ناقص واجب ہوگی تو ناقص اور ہوگی جیسا کہ عصر کے وقت اور ظرفیت کی حیثیت سے وقت کا تعلق ناز کے ساتھ صرف بطور مجاورت کے ہو گا اور نہ وقت کے لیے ناز وقت کی وجہ سے ناز میں نقصان آجائے گا فساد نہیں آئے گا بظلمات روزے کے ایام نہیہ سے آسین فساد آجاتا ہے اس وجہ سے ان دنوں میں اسکو شروع نہیں کر سکتے اور ناز کو شروع کر سکتے ہیں اور اس فرق کا اثر نفل میں کھلتا ہے کہ اگر اوقات کو وہہ میں نماز شروع کی تو تمام کراہت جیسے اور اگر فاسد کر دی تو اسکی قضا واجب ہوگی اور اگر روزہ ایام نہیہ میں شروع کیا تو اسکا تمام کراہت جیسا نہیں بلکہ انظار کر دینا چاہیے اور جب انظار کر لیا تو قضا واجب ہوگی۔ ومن هذا النوع وطی الخاض

فان الخی عن قربانہا باعتبار الاذی لقولہ تعالیٰ یسئلونک عن الھیض قل ھو اذی فاعتزلوا

النساء فی الطہیز ولا تقربوا من حتی یطہروا اسی نوع یعنی قبیح وغیرہ میں مائتضہ عورت سے صحبت کرنا داخل ہے کیونکہ نہی مائتضہ سے صحبت کی وجہ ناپاکی کے ہے کہ خدا تعالیٰ فرمایا ہے سوال کرتے ہیں وہ تم سے اسے محرم حیض کے مسئلے سے تم جو اب دو کہ حیض ناپاکی ہو اس ناپاکی کے وقت مائتضہ عورت سے الگ رہو انکے نزدیک نہ جاؤ جب تک کہ وہ حیض سے پاک ہوں دلیل سے معلوم ہوا کہ مائتضہ سے وطی نہ کرنا بسبب ہمارے کہ ہے اور وہ نجاست سے پھر کسی نے صحبت ایسی حالت میں کر بھی لی تو اس دلی پر احکام مترتب ہوں گے جیسا کہ مصنف کہتے ہیں ولهذا قلنا یتربنا لاحکام علی هذا لوطی اب ان احکام کی تفصیل سننی چاہیے ۱۱، فیثبت بہا لاحصان حالت حیض میں صحبت کرنے سے مرد محسن قرار پاتا ہے اور پھر اسکے بعد زنا کرنے سے وہ سنگسار کیا جائے گا اگر حالت حیض کی صحبت منبر ہو تو تو وہ محسن نہ قرار پاتا اور بجائے سنگسار کرنے کے سو کو تیس مارے جائے (۱۲) وتخلل المرأة للزوج الاول جو عورت تین طلاقوں سے بائن ہوئی ہو اور دوسرے مرد نے اس سے عدت کے بعد نکاح کر کے حالت حیض میں صحبت کی تو اب یہ پہلے شوہر کے لیے طال ہو گئی پس اگر حالت حیض کی صحبت تا مستبر ہو تو دوسرے شوہر کے لیے طال نہ ہو سکتی کیونکہ مسئلہ مسئلہ ہے کہ جو تین طلاقوں سے بائن ہوئی ہو وہ پہلے شوہر سے نکاح نہیں کر سکتی جب تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح صحیح نہ کرے اور وہ دوسرا اس سے صحبت نہ کر سکے اور پھر وہ دوسرا اس کو طلاق دے اور اسکی عدت پوری ہو جائے تو اب البتہ شوہر اول سے نکاح کر سکتی ہو (۱۳) ویثبت بہ حکم المهر والنفقة یعنی حیض کی حالت میں صحبت کرنے سے شوہر پر ہر اولہ لباس اور نفقہ لازم آجاتا ہے اور اگر وہ اس صحبت کے بعد طلاق دے تو عورت پر عدت لازم ہوگی مالا کہ صحبت سے پیشتر خاوند عورت کو چھوڑ دے تو ہر نہیں ملتا بلکہ جوڑا ملتا ہے المدا بین تین کہے ہیں بیراہن اور دامن اور جادر (۱۴) ولو امتنعت عن الفلکین لاجل الصداق کانت ناشرة عندہما فلا تسحق النفقة اگر حالت حیض میں صحبت کر لینے کے بعد عورت نے مرد کو اپنے ہر لینے کے واسطے دوبارہ صحبت نہ کرنے دی تو نا فرمان قرار پائے گی اور لباس و نفقہ کی تسحق نہ ہوگی۔ اگر کوئی یہاں سے سوال کرے کہ حالت حیض میں صحبت کرنا حرام ہے تو چاہیے کہ احکام شرعی اسکے لیے ثابت نہ ہوں کیونکہ احکام شرعی نعمت و کرامت ہیں تو شے حرام و معصیت سے ان کا تعلق لائق نہیں مصنف نے اسکا یوں جواب دیا ہے۔ دحو مبرا الفعل

لامنافی ترتب الاحکام اور فعل کی حرمت احکام شرعی کے مترتب ہونے کے منافی نہیں لہذا قیاساً  
 جیسے حیض کی حالت میں طلاق ویناد الوضوء بالمیاء المصنوبہ اور کسی سے چھینے ہوئے پانی سے وضو  
 کرنا واکھٹیا دیتوس مخصوبہ اور چھینے ہوئی کمان سے شکار کرنا واللہ اعلم بسکین مخصوبہ اور  
 چھینے ہوئی بھڑی سے فسخ کرنا۔ والصلوة فی الارض المخصوبہ اور چھینے ہوئی زمین میں نماز کرنا والصلوة  
 فی وقت النداء اور اذان جمعہ کے وقت خرید و فروخت کرنا فان ترتب الاحکام علی هذه التصرفات  
 پس ان تصرفات پر احکام شرعی مترتب ہوتے ہیں چنانچہ حالت حیض میں دی ہوئی طلاق پر احکام شرعی  
 مترتب ہوتے ہیں اور جب احکام طلاق تون کے عدت وغیرہ کے قبیل سے ہیں وہ ایسی صورت سے بھی تعلق  
 ہوتے ہیں اسی طرح پھینا ہوا پانی حرام سے گرا آگ وضو کرنے پر احکام مترتب ہوتے ہیں اور نماز پڑھنا  
 اور قرآن کا پھونکا لینے آدمی کے لیے جائز ہو جاتا ہے اسی طرح چھینے ہوئی کمان کا کیا ہوا شکار اور چھینے  
 ہوئی بھڑی کا ذبیحہ حلال ہوتا ہے اور فکاری اور ذبح کی ملک بجا جاتا ہے اسی طرح چھینے ہوئی زمین میں  
 نماز جائز ہے اسی طرح اذان جمعہ کے وقت کی بیچ پر احکام شرعی جاری ہوتے ہیں ایسی بیچ سے ملک غیر  
 ثابت ہوتی ہے۔ معرشتاً لہا علی الحرمۃ باوجودیکہ ان تصرفات مذکورہ میں ہر قسم۔ ابو الحسین بصری اور  
 جہائی اور ابو ہاشم معتزلہ کا مذہب معاملات میں تو خفیہ کے مطابق ہے اور عبادات میں ان کا مذہب یہ ہے کہ  
 نہیں ان میں مطلقاً بطلان کو واجب کرتی ہے گو دلیل اس بات پر موجود ہو کہ نہی بیچ مجاور کی وجہ سے ہو لیکن  
 مقصود اس سے بطلان ہی ہوتا ہے چنانچہ زمین منسوب میں نماز پڑھنا ان معتزلہ کے نزدیک باطل ہے اور امام  
 احمد والک سے بھی ایک روایت ہے کہ مکان منسوب میں نماز حرام ہے اور قاضی ابو بکر کہتے ہیں کہ مکان منسوب  
 میں نماز صحیح نہیں گرا سکی قضاء واجب نہیں کیونکہ فعل مصیبت سے بھی فرض زہے سے ساقط ہو جاتی ہے  
 خفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مکان منسوب میں نماز صحیح ہے لیکن کہہتے ہیں کہ خالی نہیں کیونکہ یہ بیچ  
 غیر مجاور ہے اور ایسے بیچ کا مقضا کے نزدیک کراہت ہے انہیں کا استدلال یہ ہے کہ مکلف پر امور  
 کی بجاوری واجب ہے اور نہی عنہ امور یہ ہونیں سکتا کیونکہ امر و نہی متضاد ہیں جو اب یہ ہے کہ اگر امر و نہی  
 یہ ہے کہ نفس امور یہ بجا لانا واجب ہے تو یہ محال ہے اس لیے کہ جو کچھ بجا لائے گا وہ باضر و میں ہوگا اور  
 امور یہ سے غیر ہوگا اس لیے کہ نفس امور یہ مطلق ہے اور یہ میں ہوگا اگر یہ امر و نہی کی جزئیات و افراد امور  
 میں سے کسی ایک کو بجا لائے تو اب ہم تسلیم نہیں کرتے کہ نہی عنہ امور یہ کی جزئیات میں نہیں ہے

اور تضاد امور بہ بالذات اور منی عنہ بالذات میں ہوتا ہے اور صورت مذکورہ صدر میں ماور بہ الزان  
 اور منی عنہ بالعرض سے تو یہاں تضاد نہ ہو گا اور اس لیے امتناع لازم آتا اگر اور منی کی جہات متحد ہوں  
 یہاں ایسا نہیں ہو لیکہ زمین منصوب میں ناز پر ہٹنے کا فعل جب ہو گا ناز ہونے کی وجہ سے اور حرام ہو گا  
 غضب ہونے کے سبب۔ دبا اعتبار ہذا الاصل یعنی اس اصل کی بنا پر کہ فعل کی حرمت نیت  
 احکام کے مناسب نہیں یا اس اصل کی بنا پر کہ منی تصرفات شرم سے شرم و عیت کی بقا کو چاہتی ہے

قلنا فی قولہ تعالیٰ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَدْلٰءٍ بِمَا زَعَمْنَ أَنَّ لَهُنَّ اٰدٰمًا مِّنْ  
 حُلٰدَةٍ وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُنَّ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ اِنَّ الْفٰسِقِیْنَ

اہل الشہادۃ فی عقد النکاح شہادۃ الفاسق لان الفاسق من قبول الشہادۃ بلدون  
 الشہادۃ بحال خفیہ نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں رک جو لوگ پاک امن عورتوں پر زنا کی  
 تحت لگائیں اور چار گواہ نہ لاسکیں تو انکو اسکی کوٹے مار داور آئندہ کہیں انکی گواہی قبول نہ کرادو اور  
 وہ لوگ فاسق ہیں، کہا ہے کہ فاسق گواہی کا اہل نہیں نکاح فساق کی گواہی سے بندو جاتا ہے  
 کیونکہ منی قبول شہادت سے بغیر شہادت کے محال ہے کیونکہ کسی شے کا قبول و عدم قبول اس شے  
 کے وجود کے بعد تصور سے پس فساق کی شہادت کا وصف کہ وہ ادا ہے منعدم ہو گا۔ نفس شہادت  
 اور یہ جو دارقطنی نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ انکام الا بولی و شہادی علیٰ منی نہیں  
 ہے نکاح بغیر ولی کے اور دو گواہان عادل کے اسکی استاد و اہلی ہر طارہ اسکے یہ بھی حدیث میں آیا کہ  
 لانکام الا بالشہود یعنی نہیں ہے نکاح اگر گواہان سے پس خفیہ بچھل حدیث کو جو مطلق ہے اس مقید پر  
 حل نہیں کرتے اس لیے انکے نزدیک نکاح کے گواہ ایسے شخصوں کا ہونا جائز ہے جو گناہگار ہوں یا  
 تمت زنا کے برے میں انکو زنا شری ہوئی ہو مگر شافیہ اتنا کہتے ہیں کہ جب وہ گواہ فسق ملن  
 ہو گا تو نکاح جائز نہ ہو گا۔ و انکام یقبل شہادۃ منی ادا و لا لعدم الشہادۃ

لا عملا اور انکی شہادت جو مقبول نہیں ہوتی اس کی وجہ بعض راویین فساد کا آجانا اور وہ فساد  
 یہ ہے کہ بوجہ فسق کے انکی شہادت میں کذب کا اتمام موجود ہے اور یہ نہیں کہ شہادت ہی منعدم ہو گئی  
 امام شافعی کے نزدیک ایسے شخص کی شہادت جس پر تمت زنا کی حد لگی ہو اور توبہ کرنے تو بعد از اس کے  
 مقبول ہے دلیل ہماری یہ آیت ہے وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا لِّیْلٰی کَالِیْسے شخص کی گواہی



مقبول کرنا صد کا ایک حصہ ہے گو وہ عادل ہو یا ناسکے حدیث مقبول ہوگی د علی هذا یعنی اس پر  
 سے کہ فاسقوں کی گواہی ادا میں فساد آجانے کی وجہ سے نامقبول ہو لاجب علیہم اللعان لان  
 ذلك اداء الشهادة ولا اداء مع الفسق فساق برلعان واجب نہیں کیونکہ آنکی شہادت تو ادا  
 میں فساد ہونے کی وجہ سے نامقبول ہے اور لعان ادا سے شہادت سے اور جب فسق ہوگا تو ادا نہ ہو سکے گی  
 لعان کے سننے آپس میں لعنت کرنے کے ہیں اور شریعت میں لعان چند گواہیاں مرد و عورت کی ہیں جو تاکیدا  
 اور قسم اور لعنت خدا کے ساتھ بیان کریں اور یہ لعان مرد کے حق میں گالی دینے کی سزا کے قائم مقام حوا  
 عورت کے حق میں زنا کی سزا کے۔

ضمیمہ اکثر اصولیوں کا یہ مذہب ہے کہ نہی عموم و دوام کو چاہتی ہے اور اس سے مدۃ العمر کے لیے  
 مکررات ثابت ہوتی ہے پس وہ فی الفور کے لیے ہے برخلاف امر کے اور بعض کے نزدیک نہی مثل امر کے نہ دوام کو  
 چاہتی ہے نہ عموم کو مگر قول اول مختار و صحیح ہے اس لیے کہ علمائے متقدم و متاخر نہی سے مطلقاً تحریم فعل پر  
 استدلال کرتے ہیں باوجودیکہ اوقات مختلف ہیں اگر اس میں دوام کا اقتضا نہ ہوتا تو ان کا استدلال بھی  
 صحیح نہ ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ نہی سے تباہ و حقیقت فعل کی نفی ہوتی ہے اور حقیقت فعل کی نفی غیر انتفاع  
 داعی کے ہونے میں سکتی تو نہی کا استعمال دوام میں حقیقت ہوگا اور غیر دوام کے لیے کسی قرینے کی ضرورت  
 ہوگی مخالفین کہتے ہیں کہ نہی کا تقضے دوام ہونے میں بڑی خرابی لازم آتی ہوگی کیونکہ مکلف حالت  
 غفلت میں نہیں عنہ سے نہیں بچ سکتا پس اس کا اقتضا دوام ہونا مناسب نہیں جو اب اس کا یہ ہے کہ  
 اقتضا دوام و تکلیف ایسی کے لیے ہو جسکو شعور سے پس جسکو ہمیشہ شعور سے ہوگا اسکو ہمیشہ کے لیے پنا  
 نہی عنہ سے واجب اور قول دوام کی تردید میں یہ بھی کہتے ہیں کہ مائضہ کے لیے نہی روزہ نماز سے  
 ہمیشہ کے لیے نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ نہی کا اقتضا دوام نہیں۔ جو اب اس شبہ کا یہ ہے کہ دوام  
 سے مراد دو قسم کا دوام ہے مطلق میں مدۃ العمر کے لیے دوام ہے اور مقید میں مدۃ القید تک کے لیے پس  
 جب تک حیض باقی رہے گا نہی کو بھی مائضہ کے حق میں دوام حاصل رہے گا۔

فضل فی تعریف طریق المراد بالنصوص

نفس نصوص سے مراد کے طریق معلوم کرنے کے بیان میں

اعلم ان المفردة المراد بالنصوص طرقا باننا چاہیے کہ نصوص یعنی آیات و احادیث سے مراد معلوم

کرنے کے کسی طریقے میں نہا ان اللفظ اذا كان حقيقة لمعنى ومجاز الاخر فالحقيقة اول مثالہ

ما قال علماء ونا بنت المخلوقه من ماء الزنا يحرم على لزان نكاحها وقال الشافعي يحل

و يصح ما قلنا لانها بنت حقيقة فتدخل تحت قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ

بعض ان میں سے یہ ہے کہ جب ایک لفظ کے حقیقی اور مجازی دونوں معنی ہوں تو اس صورت میں حقیقی معنی کا

لینا اس لئے ہے جیسا کہ علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ جو لڑکی زلمے سے پیدا ہو تو زنا کرنے والے پر اس سے نکاح

محرّم ہے اور امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ درست ہے کیونکہ وہ لڑکی شرعی طور پر زانی کی بیٹی نہیں اسلئے اسکی

نسب زانی کے ساتھ ثابت نہوگا لیکن صحیح وہی ہے جو علمائے حنفیہ نے کہا ہے کیونکہ وہ حقیقہً اس زانی کی

دختر ہے کیونکہ اسکے نطفے سے پیدا ہوئی ہے لہذا اللہ تعالیٰ کے اس قول کے تلے کہ تمہاری ماہن اور تمہاری

بیٹیاں تمہارے ہم ہیں داخل ہوگی کیونکہ حقیقہً بیٹی اس عورت کو کہتے ہیں کہ آدمی کے نطفے سے متولد ہو اور

یہ بات یہاں موجود ہے پس زانی کی بیٹی بھی حقیقی بیٹی ہوگی گو اسکے لیے نسب ثابت نہو کیونکہ نسب لغوی ہے

تو وہ ایک بڑائی کی وجہ سے اسکو تناول نہوگا اور شافعیؒ نے بنا لگنے کے معنی منسوب لگائے ہیں اور

یہ مجاز ہے اور حقیقت مجاز سے اولیٰ ہے و بنا لگنے میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس سے حقیقت شرعی مراد رکھی جائے

اور وہ یہ ہے کہ منسوب لگنے اسکے معنی کے جائیں دوسرا یہ کہ حقیقت لغوی مراد رکھی جائے اور وہ ایسی عورت

کے معنی میں ہے جو آدمی کے نطفے سے متولد ہو شافعیؒ نے حقیقت شرعی لی ہے حنفیہ نے حقیقت لغوی کیونکہ

حقیقت شرعی مقابلے میں لغوی کے بننے کے مجاز کے ہے اور مجاز حقیقت سے اولیٰ ہے و ینفع منه

الاحکام علی المدہبین اس مسئلے دونوں مذہبوں کے موافق تفریق نہیں نکلتی ہیں۔ من حل

الوطی امام شافعیؒ کے نزدیک اگر زانی نے اس دختر سے نکاح کر لیا جو زانیہ عورت سے اس زانی کے

نطفے سے پیدا ہوئی ہے تو اس سے ہیتر ہونا طلال ہے اور حنفیہ کے نزدیک حرام ہے و وجوب اللہ

اور امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح کے بعد مردینا لازم ہو جائے گا اور حنفیہ کے نزدیک چونکہ نکاح نہیں ہوا

میر لازم نہ آئے گا و لزوم المنفعة اور شافعیؒ کے نزدیک نان و نفقہ دینا لازم ہوگا اگر حنفیہ کے

زادیک نان و نفقہ واجب نہوگا کیونکہ نکاح نہیں ہوا و جوبان القوارث اور شافعیؒ کے نزدیک

مر جانے پر ایک دوسرے کا وارث ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک تو وارث جاری نہوگا۔ و دلائیر للسنۃ

عن الخرج و البر و ذ اور شافعیؒ کے نزدیک خا و ہر کہ اختیار ہوگا اگر کہیں جانے کی اجازت دے یا

نہ سے گر خفیہ کے نزدیک خاندان اس عورت کو کہیں آنے جانے سے نہیں روک سکتا۔ دیکھا ان احد

الھلمین اذا اوجب تخصیصاً فی المض دون الاخر فالجمل علی ما لا یستلزم التخصیص ادلی  
بعض ان میں سے یہ ہے کہ دو مکون میں سے جب ایک محل یا اسم کہ اس میں تخصیص لازم آتی ہے تو وہ  
محل اختیار کرنا بہتر ہے جس میں تخصیص نہ ہو کیونکہ تخصیص کی صورت میں لفظ کا بعض موجب ترک ہو جائیگا  
اور عمل کرنا موجب لفظ پر اس سے بہتر ہے کہ بعض موجب کو چھوڑ دیا جائے کیونکہ نہ چھوڑنے کی صورت میں  
زیادہ فائدہ تصور ہے اور محل میں اول کے فتح اور ماضی کے سکون اور ضم و دم کے کسرے اور لام  
سکون سے مجازاً منہ گو کہتے ہیں مثلاً فی قوله تعالیٰ ولا یستقم النساء فلن یتمتعوا و اما ۱۰ فینموا  
سہیلاً ایضا لامست کے دو معنی لے سکتے ہیں ایک مجازی اور وہ عورتوں کے ساتھ بہتر ہونے سے

دوسرے حقیقی وہ عورتوں کو ہاتھ سے چھونا ہے فاللامستہ لوجملت علی الوقاع کان المض معموک  
بہنی جمیم صور وجودہ پس اگر لامست کے معنی عورتوں کے ساتھ بہتر ہونے کے لینے لفظ کا حکم  
تمام صورتوں میں پایا جائے گا یعنی ہر ایک عورت کے ساتھ صحبت کرنے سے وضو ٹوٹے گا اور لوجہ پانی  
نہ لینے کے تیمم کی نوبت پہنچے گی۔ ولو جملت علی المس باید کان المض مخصوصاً بہ فی کثیر

من الصور فان مسل لمحارم والطفلة الضغیرة جد اغیرنا تض للوضوء فی اصح قولی

الاشافی اور اگر عورتوں کو ہاتھ سے چھونے کے معنی پر عمل کرینگے تو حکم نص کا عام طور پر تمام صورتوں میں  
نہیں پایا جائیگا مثلاً مان بہن وغیرہ محرمات محارم کو مرد کا ہاتھ چھو گیا یا بہت چھوئی پانی کو ہاتھ لگ گیا  
تو واقع صحیح قول شافعی کے دونوں صورتوں میں وضو نہیں ٹوٹے گا پس لمس سے مراد اس جگہ  
مجازاً جامع ہے اور مطلب آیت کا یہ ہے کہ تیمم کر دیا کہ صاف مٹی سے اگر نہ پاؤ پانی جبکہ تم عورتوں سے  
صحبت کر دو مگر شافعی کے نزدیک لاسم کے حقیقی معنی معتبر ہیں دینفع منہ الاحکام علی

المذہبین اور اس اختلاف پر دونوں مذہبوں کے مسائل متفرع ہوتے ہیں من اباحنا الصلوۃ  
ومسل لمصعب مثلاً اگر عورت کو ہاتھ لگا دیا تو ہمارے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا اور نماز اس سے  
درست ہے اور قرآن کو چھونا درست ہے امام شافعی کے نزدیک دونوں باتیں درست نہیں کیونکہ وضو  
ٹوٹ جاتا ہے و دخول المسجد اور مسجد میں داخل ہونا ہمارے نزدیک درست ہے امام شافعی  
کے نزدیک درست نہیں واضح ہو کہ مسجد میں داخل ہونے کا مسئلہ یوں ہی نکھد یا ہے بظاہر یہاں

اس کا موقع معلوم نہیں ہوتا۔ صحیحہ کا امامت اور ایسے آدمی کا امامت کرنا ہمارے نزدیک درست ہے۔ امام شافعی کے نزدیک درست نہیں۔ ولزوم التیمم عند عدم الماء یعنی اگر متوفی آدمی نے صورت کو پھولیا اور پانی موجود نہ ہو تو امام شافعی کے نزدیک تیمم لازم ہوگا اور ہمارے نزدیک نہیں کیونکہ خود نہیں اڑتا۔ وقلہ فی المساء الصلوٰۃ اور اگر حالت نماز میں ہاتھ لگانا یاد آیا تو ہمارے نزدیک کچھ عروج نہیں اور امام شافعی کے نزدیک بوجہ وضو ٹوٹ جانے کے نماز باطل ہوگی اور یوں ترجمہ کرنا کہ جب آدمی کو نماز میں ہاتھ لگانا یاد آیا اور پانی اس وقت موجود نہ ہو تو شافعی کے نزدیک تیمم لازم ہوگا۔ درست نہیں۔ وسمہا ان نصوص

اذ اقری بقراءتین اور وی بروایتین جان المصلی علی وجہ یحون عملاً بالوجهین اولی

مثالہ فی قولہ تعالیٰ یا ایہا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاعسلوا ووجوهکم وایدیکم

الی کرافقہ وامنوا یرؤکم وارجلکم قری بالنصب عطف علی مضمول اور منہ مراد نصوص

کے طریق معلوم کرنے کے ایک طریقہ سے ہے کہ جب کوئی آیت دو قراءتوں سے پڑھی جائے یا کسی حدیث میں وہ

دو آیتیں ہوں اگر اس طرح عمل کیا جائے کہ دونوں وجہ پر مطابقت ہو سکے تو اولے سے چنانچہ اس آیت

میں دارجلکم دو طرح پڑھا گیا ہے ایک لام کے فتح سے اس صورت میں مضمول پر عطف ہے معنی یہ ہوگا

کہ اسے ایمان والو جب اٹھو نماز کو تو دھو لو اپنے منہ اور ہاتھوں کو کئیوں تک اور مسح کر لو اپنے سر کو اور دوڑو

اپنے پاؤں کو۔ وبالغرض عطف علی المسوح یعنی بعض قراءتوں میں دارجلکم کلام سگسے سے

پڑھا گیا ہے اس صورت میں اس کا عطف مسوح پر ہوگا اور اب معنی یہ ہوگے کہ اسے ایمان والو جب

اٹھو نماز کو تو دھو لو اپنے منہ اور ہاتھوں کو کئیوں تک اور مسح کر لو اپنے سر کو اور پاؤں کو کئیوں تک

فصلت قراءۃ التفضیل علی حالۃ الخفف وقراءۃ النصب علی حالۃ عدم الخفف وباعتبار

ہذا المعنی قال بعض جواز المسح ثبت بالکتاب پس عمل کیا گیا قراءت کسرہ کا موزہ پینے کی

صورت پر اور قراءت نصب کا ایسی حالت پر کہ جبکہ پاؤں میں موزہ نہ ہو اور ایسی چیز پر بعض علمائے یہ کہا کہ

کہ مسح موزہ کا قرآن سے ثابت ہوا ہے۔ اگر اکثر کا یہی مذہب ہے کہ اس کا جواز سنت مشورہ سے ثابت

ہوا ہے نہ کتاب اللہ سے اور کسرہ معمول سے قرب و جوار پر۔ وکذلک قولہ تعالیٰ یسلونک عن الخفین

قل هو اذی فاعزلوا النساء فلحیض وکاتقریوا من حق یتطہرن قری بالشدیدہ والتخفیف

یعنی اس آیت میں بعض نے تو یطہرن کو یا ہے تشریحی کے فتح اور طے حلی کی تشدید اور ہے مفتوح

اور اس ہلہ ساکن اور نون کے فتح سے پڑھا ہے اور بیض حرف طاکو ساکن نہیں قشدید کے پڑتے ہیں  
 غسل بقرآن الخفیف فیما اذا کان ایامها عشرۃ وبقراءۃ التشدید فیما اذا کان ایامها  
 دون العشرۃ وعلی هذا قال اصحابنا اذا انقطع دمہ للحيض قل من عشرۃ ایام لم یجوز  
 وطی المائض حتی تغتسل لان کمال تطہارۃ یتثبت بالاعتسال و لو انقطع دمها عشرۃ  
 ایام جاز و طہا قبل غسل لان مطلق الطہارۃ یتثبت بانقطاع الدم پس تنقیف کی قرارت  
 معمول سے اسپر کر اسکے حیض کے دس دن پورے گذر جائیں اور قشدید کی قرارت سے خون کا دس دن سے  
 کم میں بند ہو نامراد سے اسی وجہ سے علماء حنفیہ نے فتویٰ دیا ہے کہ جب خون حیض دس دن تک  
 میں بند ہو تو قبل غسل کے عورت سے صحبت جائز نہیں اور اگر دس دن میں پاک ہوئی تو غسل سے پہلے  
 بھی بیستر ہونا درست ہے کیونکہ پہلے صورت میں خون کبھی جاری ہوتا ہے کبھی بند ہو جاتا ہے اور  
 جب دس دن میں حیض سے فارغ ہوئی تو یہ اکثر مدت سے اس سے زیادہ حیض نہیں ہو سکتا اور جو کم میں  
 پاک ہوئی تو احتمال ہے کہ شاید خون پھر جاری ہو جائے اور جب غسل کر لیا تو جانب انقطاع کو ترجیح ہو گئی  
 اور اگر دس دن سے کم میں پاک ہوئی اور اس وقت موافق غسل اور تکبیر تحریرہ کے گند گیا تو اب صحبت  
 اسکی بغیر غسل کے بھی درست ہے کیونکہ اسپر اس وقت کی نماز فرض ہو گئی تو طمنا گو یا پاک ہو گئی اور  
 برعکس اسکے ہم نے اسلیے عمل نہیں کیا کہ جب عورت دس دن میں پاک ہو گئی تو اسے طہارت کا بل  
 مائل ہو گئی کیونکہ خون حیض کے اب عود کرنے کا احتمال نہیں رہتا اور جبکہ کم دنوں میں پاک ہوئی ہو  
 تو خون کے عود کرنے کا احتمال رہتا ہے پس اس صورت میں طہارت کا بل مائل نہیں ہوتی اسلیے  
 غسل کرنے کی طرف حاجت بڑی تاکہ طہارت ہو کہ ہو جائے اگر کوئی یہ کہے کہ تنقیف کی صورت میں  
 بھی غسل کرنے کے منے پر عمل کرنا چاہیے پس اگر دس دن کے بعد حیض آ کر بھی منقطع نہوگا تو بغیر عورت  
 کے نہائے اس سے صحبت کرنا حرام ہوگا جیسا کہ شافعیہ کا مذہب ہے بلکہ یہ صورت اسلیے اس لیے  
 کہ بیٹھن تشدید کے ساتھ منبرے تشدید کے سے بیٹھن بالتخفیف سے کیونکہ غسل کرنا بغیر خون بند ہونے  
 جو طہارت سے نہیں ہوتا اور یہ مقررہ قاعدہ سے کہ جب مطلق اور مقید ایک حکم میں وارد ہوں تو مطلق  
 کامل مقید پر واجب ہے تو جواب اسکا یوں دیا جائے گا کہ سو ق کلام یہ ہے کہ عورت سے حیض کی حالت  
 میں جماع کرنے سے بجز گندگی کے اور کوئی چیز مانع نہیں چنانچہ اشرف فرماتا ہے۔ و یستلونک عن الحيض

اولاً خوة یعنی تم سے اس عجمی حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں تم کہو کہ وہ گندگی سے پس عورتوں سے حیض کے وقت میں طہنہ رہو اور جب خون حیض کا آنا بند ہو گیا تو گندگی جو صحبت کرنے کو مانع تھی جاتی رہی اور جب مانع اٹھا گیا اور صحبت کرنے کا مقصد یعنی نکاح موجود ہے تو مرد کو صحبت کرنا جائز ہے خواہ عورت نہلے یا نہ نالے مگر اس تقدیر پر منافقہ کی گنجائش سے اس طرح کہ گندگی سے مراد نجاست مرئیہ نہیں ہو کر بکری فرج ایک ایسی چیز ہے جیسا کہ ہر وقت ہی نجاست موجود رہتی ہے بلکہ مراد اس سے نجاست مکی ہے اور یہ عورت کے نساے تک باقی رہتی ہے پس نہانے تک مرست و جب ہوگی جو اب ہکا یہ ہے کہ گندگی سے نہ مطلق نجاست مراد ہے اور نہ نجاست مکیہ بلکہ وہ نجاست مرئیہ مقصود ہے جس سے جبلت انسانی خود بخود نفرت کرتی ہے اور وہ فرج میں خون حیض کا ہونا ہے اور مقعد میں گوہ کا ہونا پس مانع ہی نجاست ہے اور جب یہ مانع ہو جاتی ہے تو طبیعت کی نفرت بھی جاتی رہتی ہے خواہ غسل کرے یا نہ کرے لہذا یعنی اس وجہ سے کہ مطلق پاکی ثابت ہوتی ہے خون کے بند ہو جانے سے قلنا اذا انقطع دم الحيض لعشرۃ ایام

فی آخر وقت الصلوة فلزها فرضیة الوقت وان لم یبق من الوقت مقدار ما یغتسل فیہ ہا ہے علمائے کہا ہے کہ اگر دس روز پورے ہو کر حالت عورت کو خون آخوردت نماز میں بند ہو تو اس عورت پر فرضیہ وقت لازم ہو جائے گا کہ اتنا وقت باقی نہیں کہ غسل کرے بلکہ عورت ایسے وقت کپڑوں سے فارغ ہونی کہ نماز کا وقت آنا آخر ہو گیا کہ اس میں صرف تکبیر تحریمیہ کی گنجائش ہو تو عورت پر امام فرضیہ کے نزدیک اس وقت کی نماز لازم آئے گی کیونکہ خدا کی قدرت سے یہ بات بعید نہیں کہ وہ وقت کو بڑھا دے و لو انقطع دما لاقبل من عشر ایام فی آخر وقت الصلوة ان بقی من الوقت

مقدار ما یغتسل فیہ و تحرم للصلوة لہما الفرضیة و الا فلا اور اگر دس دن سے کم میں خون بند ہو اگر خون بند ہونے کے وقت اس قدر وقت باقی ہے کہ عورت غسل کرے نماز کی نیت بانہ سکتی ہو تو اسپر فرضیہ وقت لازم آجائے گا اور اگر اس سے کم وقت ہے تو فرضیہ وقت لازم نہیں ہوگا۔

سوال جبکہ اتنا وقت آخر ہو گیا کہ اس میں صرف تکبیر تحریمیہ کی یا غسل کی بھی گنجائش ہے تو عورت پر اس وقت کی نماز کا فرض ہونا اسپر ایک مشکل کا ڈالنا ہے۔

جواب اس وقت کی نماز اس لیے فرض کی گئی ہے کہ خدا کی قدرت سے یہ بات بعید نہیں کہ وہ وقت کو بڑھا دے پھر اگر وقت حقیقت بڑھا جائے تو نماز ادا کرے ورنہ تضا کے مگر امام زفر کے نزدیک

اسہر تضا واجب نہیں کیونکہ ایسے کام میں سر سے ادا ہی واجب نہیں ہوئی ہے اس لیے قدرت مائل نہیں اور ایسے اقبال کا کہ اللہ شاید وقت کو متدرک دے تو قدرت مائل ہو جائے اعتبار نہیں کیونکہ ایسا احتمال بعید سے اس لیے ماحکف نہیں ہو سکتا اسکے کئی جواب ہیں پہلا جواب یوں ہے کہ حقیقت قدرت ادا کے لیے شرط ہے جبکہ وہی غرض ہو لیکن یہاں تو تضا مقصود ہے اور اس کا سبب موجد ہے تو ادا کی قدرت کا امکان بھی بوجہ امتداد وقت کے کافی ہے چنانچہ جب یوشع بینی نے بیت المقدس کا محاصرہ کیا جبکہ کادن تھا شب کی رات اور دن میں آست موسوی کو سوا سے عبادت کسی کام کے کرنے کی اجازت نہ تھی اور رات بھر چاہتی تھی اور فتح کا کام باقی تھا یوشع نے دعا کی کہ بار خدا یا آفتاب کو رک دے تاکہ رات نہونے پائے خدا نے انکی دعا قبول کی اس طرح مقام صبا ضلع خیبر میں جناب سردار کائنات مبارک حضرت علیؑ کی گود میں رکھے لیٹے تھے کہ وحی نازل ہوئی اور حضرت علیؑ نے ابھی عصر کی نماز نہیں پڑھی تھی کہ آفتاب غروب ہو گیا اس وقت حضرت نے دعا کی اللھم انذک ان فطلعتک و طاعة رسولک فارد علیہ الشمس یعنی بار خدا یا علیؑ تیری اور تیرے رسول کی طاعت میں تھا آفتاب کو تو اسکے لیے لوٹا ہے آفتاب ڈوب چکا تھا یکایک پھر طلوع ہوا اور دھوپ پھیل گئی اور حضرت علیؑ نے وضو کیا اور نماز عصر ادا کی جیسا کہ طحاوی نے شکل انقرب میں روایت کی ہے مگر یہ روایت اس محل پر وارد کرنے کے لائق نہ تھی مولوی حافظ احمد المعروف بہ لاجیون کا نور الانوار میں اسکو اس مثال میں لکھا تا درست ہے کیونکہ آفتاب کو روکنے اور لوٹانے میں بڑا فرق ہے یوشع کے لیے آفتاب ٹھہرایا گیا تھا اور آنحضرت کے لیے لوٹایا گیا اور نہ حضرت سلیمانؑ کا یہ واقعہ اس مقام کی مثال کے قابل ہے کہ جب گھوڑوں کا ملاحظہ کرنے میں انکی نماز عصر فوت ہو گئی تو اللہ نے انکے لیے سورج کو لوٹا دیا جیسا کہ علامہ تفتازانی نے تلویح میں اس موقع پر ذکر کیا ہے دوسری خرابی علامہ تفتازانی کی مثال میں ہے کہ تحقیق اس بات ہی کو تسلیم نہیں کرتے کہ حضرت سلیمانؑ کی نماز گھوڑوں کے دیکھنے کی مصروفیت میں فوت ہو گئی تھی اور سورج غروب ہو گیا تھا کہ اللہ نے پھر اسکو لوٹا دیا اور یہ جو قرآن میں آیا ہے حتی نوارت بلجباب رد وھا علیٰ فطریق مسابا بسوق والاعناق مطلب اسکا یہ ہے کہ سلیمانؑ نے ان گھوڑوں کے دوڑانے کے لیے حکم دیا یہاں تک کہ وہ چھپ گئے یعنی حضرت سلیمانؑ کی نظر غائب ہو گئے پھر حکم دیا کہ انکو لوٹا لاؤ جب گھوڑے انکے پاس پہنچے تو حضرت سلیمانؑ نے

انکی پنڈلیوں اور گردنوں پر اٹھ بھیرنا شروع کیا اور جروگے کہتے ہیں کہ حضرت سلیمان گھوڑوں کے پاؤں اور گردنیں کھٹے لگے یہ بالکل ضعیف ہے کیونکہ مس کرنے کے معنی کھٹنے کے کسی صورت درست نہیں ہوتے اور یہ جو حضرت سلیمان نے کہا اسی جبت حب الخیر عن ذکرہ اسی معنی یون ہیں کہ میں نے مال کی محبت بسبب ذکر یعنی پروردگار اپنے کے چاہی نہ اپنے نفس کی خواہش اور دنیا کی ہوس سے کیونکہ گھوڑوں سے محبت رکھنا ان کے دین میں اللہ کے حکم سے تھا۔

اگر ادا پر قدرت کا امکان قضا کے لیے کافی نہ ہوتا تو صورت ذیل میں قسم کیسے منعقد ہو سکتی مشلاً اگر قسم کھائی کہ میں آسمان پر چڑھوں گا یا اس پتھر کو سونا بناؤں گا تو اسی وقت ٹوٹ جائے گی اور کفارہ دینا پڑے گا کیونکہ قسم میں سچا ہونے کا امکان فی الجملہ حاصل ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ جس قدرت کا وجوب عبادات پر مقدم ہونا شرط ہے وہ فقط اسباب و اعضا کی سلامتی ہو جو یہاں موجود ہے اور قدرت حقیقی کا ہونا ضروری نہیں کیونکہ وہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے تیسرا جواب یہ ہے کہ وجوب ادا کے لیے جو قدرت شرط ہے اگر اس کا یہاں نہ پایا جانا تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ قضا کی بنا وجوب ادا پر نہیں بلکہ اسکی بنا نفس وجوب پر ہے چنانچہ مریض و مسافر کے روزے کی قضا کرنا اور جب سے حالانکہ حالت مرض و سفر میں ان پر ادا کرنا واجب نہیں۔ ثم ندکر طرقاً من التمسکات الضعیفۃ

لیکون ذلك منبها على مواضع الخلل في هذا النوع اب ہم کچھ تسکات ضعیفہ کے طریقے بتاتے ہیں تاکہ انکی کمزوری اور خلل کی وجہ معلوم ہو جائے تسکات ضعیفہ سے مراد وہ دلائل ہیں جو ضعیفہ کے نزدیک کمزور ہیں منہا ان التمسک باروی عن النبی صلوٰۃ اللہ علیہ وآلہ وسلم انہ قام

فلم یبتوضاً تبضع تسکات ضعیفہ میں سے وہ رہا ہے کہ آنحضرت نے تے کی پھر وضو نہیں کیا امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک تے سے وضو لازم نہیں اور دلیل ہے یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تے کی اور وضو نہ کیا اور یہی حدیث ہائے میں لکھی ہے پس اگر وضو واجب ہوتا تو حضرت وضو کرتے تاکہ واجب کا ترک نہ ہو جائے اور وہ دوسری دلیل یہ لائے ہیں کہ انبیا سے روایت ہے کہ حضرت نے تے کی پس باقی منگو ایا پھر وضو کیا تو میں نے کہا یا رسول اللہ کہ تے سے وضو فرض ہے حضرت نے جواب دیا کہ اگر فرض ہوتا تو تو اسکو قرآن میں پاتا اس سے معلوم ہوا کہ تے کرنے سے وضو واجب نہیں بلکہ اگر وضو نہ بھی کرے گا تو نماز درست ہو جائے گی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک وضو تے سے ٹوٹ جاتا ہوا ہے



کہ ترمذی۔ ابو داؤد اور نسائی نے سند صحیح کے ساتھ ابو درودار سے روایت کی ہو کہ آنحضرت نے تمہی کہیں وضو کیا بعد ان کہتے ہیں کہ میں نے ثوبان سے سجد و شقی میں ملاقات کی دوران سے اس حدیث کا ذکر کیا تو آنحون نے کہا کہ ابو درودار نے صحیح کہا ہے میں نے پانی حضرت کے وضو کا ڈالا تھا اور ترمذی نے کہا ہو کہ یہ حدیث صحیح تر ہے ان حدیثوں سے جو اس باب میں آئی ہیں غرض کہ امام شافعی و مالک کا تک ضیف سے پہلی حدیث کا پتا نہیں کہ کس کتاب میں ہے علاوہ اسکے یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہو کہ تے وضو کو فوراً واجب نہیں

کرتی جیسا کہ مصنف کہتے ہیں لا ثبات ان القی غیر ناقض ضعیف لان الاثر یبدل علی ان القی

یوجب الوضوء فی الحال ولا خلاف فیہ وانما الخلاف فی کونہ ناقضا یعنی اس حدیث سے اس بات پر استدلال کرنا کہ تے سے وضو نہیں ٹوٹتا کہ ورسے کیونکہ یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ تے وضو کو فوراً واجب نہیں کرتی یعنی جب تے کی تو اسی وقت وضو کرنا چاہیے یہ اس حدیث سے ثابت نہیں ہوتا اور اس امر میں خلاف نہیں ہے خلاف تو اس میں ہے کہ تے وضو کو ٹوڑتی ہو لیکن وضو اس وقت واجب ہوتا ہے جب ناز پڑھنا چاہئے نہ کہ تے ہوئے ہی وضو واجب ہو جاتا ہو اور ثوبان کی حدیث کو دارقطنی نے روایت کیا ہے اور اسکی اسناد میں قتبہ بن سلکین سے جس کی حدیث ترک کر دی گئی ہے بہت ہی نے کہا ہو کہ اس کی

طرف وضع حدیث کی نسبت کرتے ہیں وکذک اللہ بقولہ تعالیٰ حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمِیْسَةُ لَا ثَبَات

خسار الملو بوجت الذباب اسی طرح قرآن کی اس آیت سے کہ تمپر مردار حرام ہے امام شافعی کا اس بات پر تک کرنا کہ جس پانی میں کھی مر جائے تو وہ فاسد و نجس ہو جاتا ہے کیونکہ یہ حرام ہے اور ہر حرام نجس ہوتا ہو

اور جب نجس ہوگا تو پانی کو بھی نجس کرنے والا ہوگا ضعیف لان امض یتت حرمۃ المیتۃ ولا خلا

غیہ ولا خلاف فی خسار الماء یعنی یہ تک ضیف سے اسلئے کہ نفس سے تو مردار کی حرمت ثابت ہوتی ہے

اور یہیں خلاف نہیں خلاف پانی کے نسا دین سے اور اسکے ذکر سے نفس ساکت ہے علاوہ اسکے دیکھو مٹی

حرام ہے گر نجس نہیں ہے خفیہ کہتے ہیں کہ اگر پانی میں ایسا مازر مر جائیں بتا خون نہیں ہو جیسے بچھو اور کھس

دو نجس نہیں کیونکہ خون جو نجس ہے وہ بتا ہوا ہی ہو اور بخاری و مسلم نے ابو ہریرہ سے روایت کی ہو کہ حضرت

نے فرمایا کہ جب تمہارے کھانے یا پانی کے برتن میں کھی گر پڑے تو چاہیے کہ اسکو ڈبو دے بجز کال لے اسلئے

کہ اسکے ایک پر عین مرض سے اور دوسرے میں شفا سے اور یہ حدیث نہایت صحیح ہے اور اس سے معلوم ہوا

کہ بے خون کے حیوان کے مرنے سے پانی پاک نہیں ہوتا وکذک اللہ بقولہ علیہ السلام حیثہ تم

اقربہ ثم اغلیہ بالاداء اور ایسا ہی اس حدیث سے شک کرنا کہ اگر تکمیل سے پھر اسکو جنک دے پھر پانی سے دھو دے اور اسانیت ابو بکر سے بخاری و مسلم نے روایت کی کہ ایک عورت نے جناب سرور کائنات سے دریافت کیا کہ جب ہم من سے کسی عورت کے کپڑے کو خون حیض لگ جائے تو کیا کرے آپ نے جواب دیا اذا اصاب ثوب احدی کن الدم من الحیض فلتغسله ثم لتغسله بماء ثم لتغسله بقیحون من من سے جب کسی عورت کے کپڑے کو خون حیض لگ جائے تو چاہیے کہ چکیوں سے لے پھر اسکو پانی سے دھو دے پھر اس میں نماز پڑھے امام شافعی کہتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ سر کے بنامست زائل نہو کے کی کرنا کہ پانی سے دھونے کی قید لگائی ہو اسکا جواب مصنف یوں دیتے ہیں لاثبات ان الحمل لا یزیل لخب

ضعیف لان الخیر یقتضی وجوب غسل الدم بالماء فیتقید بحال وجود الدم علی الحمل والحلا فی طہارة الحمل بعد نعال الدم بالحمل یعنی حدیث مذکورہ سے یہ ثابت کرنا کہ سر کہ بنامست کو دور نہیں کرنا ضعیف ہے کیونکہ خبر مقتضی ہے اس بات کی کہ خون کا پانی سے دھونا واجب ہے پس پانی سے اس مال میں دھونا ضرور ہے کہ کپڑے میں خون حیض موجود ہو اور خون حیض ایسی چیز ہے کہ ہر ایک سیال کے ذریعہ سے کپڑے پر سے زائل ہو سکتا ہے تو خلاف اس میں ہے کہ جب سر کے سے زائل ہو جائے تو وہ کپڑا پاک ہے یا نہیں حنفیہ کے نزدیک تو پاک ہے کیونکہ خون اس سے سا زائل ہو جاتا ہے اور شافعیہ کے نزدیک پاک نہیں اور نص اس امر سے ساکت ہے تو اس نص سے اس بات پر شک کرنا کہ جس کپڑے سے خون حیض پانی کے سوا دوسرے سیال سے زائل ہو وہ پاک نہیں اور صحیح و کذا ان التمسك بقوله علیه السلام

فی دبعین مثاة مثاة اور اسی طرح یہ جو حدیث میں آیا ہے کہ ہر چالیس کبرون کی زکوٰۃ میں ایک بکری ہے جیسا کہ ابو داؤد نے عارث بن اعمور سے اس نے حضرت علی سے روایت کی ہو کائنات عدم جواز دفع النعیمة ضعیف اس سے یہ ثابت کرنا کہ بکری کی قیمت کا زکوٰۃ میں دینا ناجائز ہے ضعیف ہے جیسا

کہ امام شافعی کہتے ہیں کہ بکری اسی زکوٰۃ میں چاہیے مگر یہ تسک ان کا فاسد ہر لایہ یقتضی وجوب الاشاة ولا خلاف فیہ والخلاف فی سقوط الواجب باء النعیمة اس لیے کہ اس حدیث سے یہ ثابت ہو گیا ہے کہ بکری واجب ہے اور اس میں خلاف نہیں خلاف تو اس میں ہے کہ آیات میں اسکی رہی جائے تو بھی زکوٰۃ دے سے ساکت ہو جاتی ہے یا نہیں شافعی کے نزدیک سا قطن نہیں ہوتی اور ابو حنیفہ کے نزدیک سا قطن ہو جاتی ہے اور نص اس سے ساکت ہے۔

**سوال** جب بکری کا دینا حدیث کی رو سے واجب ہے تو اسکی قیمت کا ادا کرنے والا عمدہ و خوب زرکواتہ سے بری نہیں ہو سکے گا بطرح چار رکعت نماز عصر کو پڑھنا فرض ہے پس اگر کوئی اسے تو نہ پڑھے اور دوسرے طور پر اللہ کی عبادت کرتا رہے تو وہ عمدہ نماز سے بری نہوگا۔

**جواب** نماز میں رکعات کی تعداد ایک ایسی چیز ہے کہ اس میں عقل کو دخل نہیں ایک وقت کی نماز چار رکعت مقرر ہونا اور دوسرے اور تیسرے وقت میں تین یا اس سے کم و بیش مقرر ہونا ایک ایسی بات ہے کہ عقل کوئی وجہ اس کی پیشی کی نہیں بنا سکتی پس یہ بات مقرر ہو چکی ہے کہ شرع نے جو کسی چیز کی تعداد مقرر کی ہے اس میں قیاس جاری نہیں ہو سکتا یہی مال عقوبات کا ہے کہ ان میں بھی قیاس کو دخل نہیں اس لیے ایک عبادت کو ادا کرنے سے دوسری عبادت سے سبکدوش نہ ہو سکے گا بخلاف وجوب زرکواتہ کے کہ وہ محتاج کی حاجت براری کے لیے مقرر ہوئی ہے تو یہ امر قیمت کے ادا کرنے کی صورت میں بھی موجود ہے اور دلیل اس پر عابد معاذین جبل کا قول ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بین داہن سے زرکواتہ لیتے تھے کہ انھوں نے فرمایا کہ تم جو ارادہ جو کے بدلے میں گل ویرد کہ تم بھی آسان ہو اور میں نے میں اصحاب کے کار آمد ہوا سکو بخاری نے روایت کیا ہے بکری کا نام لینا صرف یہ جتانے کے لیے ہے کہ اس قدر زرکواتہ دینا ۴۰ بکریوں پر واجب ہے خواہ قیمت اسکی دیدی جائے یا وہ جانور دیدیا جائے یہ مطلب نہیں کہ زرکواتہ میں بکری بھی کا دینا ضرور ہے وکذلك المتك بقوله تعالى واقوالج والعمره لله الامتات

وجوب العمرة ابتداء اضعيف ایسا ہی امام شافعی کا اس آیت کے استدلال سے کہ تمام کرورج اور عمرے کو اللہ کے واسطے عمرہ ابتدا یعنی شروع سے واجب بتانا لازم ہو لکن النص یقتضی وجوب

الانعام وذلك انما يكون بعد الشروع ولا خلاف فيه وانما الخلاف في وجوبها ابتداءً کیونکہ نص کا مقصد تو یہ ہے کہ عمرے کا تمام کرنا واجب ہے اور تمام کرنا شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اس میں خلاف نہیں خلاف تو اس بات میں ہے کہ وہ شروع کرنے سے قبل واجب ہے یا نہیں امام شافعی کے نزدیک واجب ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک واجب نہیں اور نفل اس سے سکتے وکذلك

المتك بقوله عليه السلام لا تتبعوا الدارهم بالدارهم ولا الصاع بالصاع انما هو اس طرح استدلال کرنا اس حدیث سے کہ نہ فروخت کرو ایک درم کو دوسرے درم کے بدلے اور نہ ایک صاع کو دوسرے صاع کے بدلے جیسا کہ ملا علی قاری نے شروع مختصر منار میں روایت کیا ہے اور مسلم نے عثمان سے یوں روایت کی ہے کہ

لا یجوز ان یتیار بالذین والدرہم بالدرہمین یعنی نیچو ایک دینار کو دو دینار کے برے اور  
 نہ ایک درم کو دو درم کے برے لایا ان البیوع الفاسد لا یفید المملک اس بات کے ثبوت کے لیے  
 کہ بیع فاسد سے ملک ثابت نہیں ہوتی کیونکہ منی عنہ حرام ہے تو کراہت کا سبب نہیں ہو سکتی اور وہ  
 ملک سے ضعیف کر دے کہ لان المضر یقتضی عنتریم البیوع الفاسد والاختلاف فیہ وانما الخلاف  
 فی ثبوت المملک اس لیے کہ نص تو یہ بات بتاتی ہے کہ بیع فاسد حرام ہے اور ایمن خلاف نہیں ظلمات  
 جبین سے وہ ہے کہ آبی بیع فاسد سے ملک بھی ثابت ہو سکتی ہے یا نہیں مثلاً کسی نے ایک روپیہ کو دو  
 روپیوں کے عوض بیچا تو ایسا روپیہ مشتری کی ملک میں آجائے گا یا نہیں نص اس سے ساکت ہے پس  
 شامی کا تک اس نص کے ساتھ اس امر پر درست ہو گا کہ بیع فاسد سے ملک ثابت نہیں ہوتی اما  
 ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ بیع فاسد سے بھی ملک ثابت ہو جاتی ہے۔ وکذا لک المسلم بقولہ علیہ  
 السلام اور ایسا ہی اس حدیث سے استدلال کرنا الا لا تقومون فی ہذہ الا یلم فانہا ایام  
 اکل و شرب و بعال اور طبرانی نے ابن عباس سے روایت کی ہر ان رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم ارسل ایام منی صاعاً بصیم ان لا تقوموا ہذہ الا یام فاھا ایام اکل و  
 شرب و بعال یعنی انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منی کے دنوں (ایام تشریق) میں ایک پکارنے  
 والے کو بھیجا کہ پکارے کہ روزہ مت رکھو کیونکہ یہ دن کھانے اور پینے اور جانے کے ہیں۔ لان ثبات ان  
 المذر بصوم یوم النحر لا یصح ضعیف لان المضر یقتضی حرمة الفعل والاختلاف فی  
 کونہ حراماً وانما الخلاف فی اخادۃ الاحکام مع کونہ حراماً وحرمة الفعل لا تنافی  
 ترقیباً لاحکام علیہ اس بات کے ثابت کرنے کے لیے کہ بقرید کے دن روزے کی جو شخص نذر  
 مانے وہ صحیح نہیں ضعیف ہے کیونکہ اس نص سے اس دن میں روزے کا حرام ہونا ناجائز ہے جبین کسی کو  
 اختلاف نہیں ان اختلاف اس امر میں ہے کہ باوجود حرام ہونے کے پھر سفید احکام ہو یا نہیں پکارے  
 نزدیک سفید احکام ہے کیونکہ حرمت فعل کا ترتب احکام کے سنانی نہیں۔ فان الابل لو استولت لاجاز  
 انہر لیکون حراماً ویثبت بر الماک للاب ولو ذبح مشاة یسکین مقصوباً لیکون حراماً و تحلل المذبح  
 ولو عمل الثواب للجنس بما مضروب لیکون حراماً ویطہر بہ الثوب ولو  
 امرأۃ فی حالہ لہیض لیکون حراماً ویثبت بر حصان الواسطی ویثبت الجمل للزوج

اکاول مثلاً باپ اپنے فرزند کی کنیز سے بچہ جو یا تو یہ حرام ہے مگر اس سے باپ اس بچے کا مالک ہو جائیگا اور اگر کسی شخص نے بیٹی ہونی پھڑی سے بکری کو ذبح کر دیا تو یہ فعل حرام ہے کیونکہ پھڑی اپنی نہیں گرزیمہ حلال ہو جاتا ہے اور اگر ناپاک کپڑے کو چھینے ہوئے پانی سے دھویا تو یہ فعل بوجہ غصب کے حرام ہے مگر کپڑا پاک ہو جائے گا اور اگر کسی نے حالت حیض میں اپنی زوجه سے سمبٹ کی تو یہ فعل حرام ہے مگر اس سے شوہر کا محسن ہونا ثابت ہو جائیگا اور اگر حلالہ کی صورت تھی تو یہ عورت پہلے خاندان کے واسطے حلال ہو جائے گا۔

فصل فی تقریر حروف الملغائی  
فصل حروف سانی کے بیان میں

چونکہ یہ بحث طویل ہے اور مسائل فقہیہ کا بڑا مدار اس پر ہے اس لیے مصنف نے اس بیان کو ایک علوہ فصل میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا اور حروف کے مجاز کو بھی طرح کھول دیا پس قبل آغاز مطلب کے یہ معلوم کر دو کہ حروف دو قسم ہیں را، ہی جیسے الف با تا جیم وغیرہ اور ۱۲ سانی جیسے ا۔ ب۔ ت۔ ج وغیرہ انکی بھی دو قسم ہیں (الف) حروف سانی اور یہ وہ ہیں جو ترکیب الفاظ کے لیے موضوع ہیں ان سے سوا دوسرے الفاظ کے اور غرض نہیں جیسے اجزا تام کلون کے یہی حروف تہی بھی کہلاتے ہیں (ب) حروف سانی یہ وہ ہیں جو فائدہ کسی معنی کا دیتے ہیں مگر انکے معنی مستقل نہیں ہوتے یہ صرف ربط معنی کے واسطے آتے ہیں یعنی خود ان سے کوئی جملہ نہیں بنتا اگر معنی فعل کو اسم کے ساتھ یا اسم کو اسم کے ساتھ ربط انھیں الفاظ سے ہوتا ہے انکو حروف اصطلاحی کہتے ہیں پس جب یہ حروف اپنے وضع معنی میں مستقل ہوتے ہیں تو حقیقت کہلاتے ہیں ورنہ مجاز نام پاتے ہیں جیسے فی ظرفیت کے لیے حقیقت ہے اور استعمال کے لیے مجاز اور حروف سانی کی کئی قسمیں ہیں جنکی تفصیل یہ ہے والواو الجمع المطلق

واو واسطے مطلق جمع کے اسم عامہ امل لنت اور طماں نحو کا ہیں نثار لکرو قیل ان الشافعی  
جعل للترتیب وعلى هذا اوجیه للترتیب فی باب الوضوء بعض ما کہتے ہیں کہ امام شافعی نے  
کے نزدیک اور ترتیب کے واسطے اس اسم واسطے آیت وضوء انا نقم الی الصلوۃ فاغسلوا  
وجوهکم وایدیکم الیہ من اعضائکم ووضوئکم ترتیب کو واجب قرار دیتے ہیں اور طماں خفیہ کے  
نزدیک واو سے ترتیب یعنی تقدم و تاخیر مقصود نہیں ہوتی اور جمعیت مقصود ہوتی ہے مثلاً جب

کہتے ہیں کہ میرے پاس زید و عمرو آئے تو یہ فرق نہیں کرتے کہ کون آگے آیا اور کون پیچھے اور نہ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ساتھ آئے سپو یہ کا بھی یہی مذہب ہے میرانی اور سیلی اور فارسی نے اسی بجا جامع نقل کیا ہے گو کہ بعض ثنوی جیسے ثعلب اور قطرب اور شام اور ابو صفیر دیوبندی اور ابو عمرو زاہد اس سے خلاف کرتے ہیں مگر حق یہ ہے کہ کثرت پہلے ہی مذہب کی طرف سے اور یہی مذہب حنفیہ کا ہے اور وہاں علماء و نا اذا

قال لامرأتان زید او عمر و اقامت طالق فکلمت عمرو و انقر زید اطلقت و لا یشترط معی الترتیب و المقادیر علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی زوجہ کو کہا کہ اگر تو نے زید اور عمرو سے بات کی تو تجھے طلاق سے عورت نے پہلے عمرو سے بات کی اور پھر زید سے یعنی ترتیب کے خلاف کہا تو طلاق بڑ جائے گی کیونکہ ترتیب اور مقارنت کے معنی ملحوظ نہیں۔ و لو قال ان دخلت

هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فدخلت الثمانية ثم دخلت الاو اطلقت اور اگر شوہر نے اپنی بی بی سے کہا کہ اگر تو اپنی بہن کے گھر میں اور اپنے مومن کے گھر میں جائے گی تو تجھ کو طلاق سے عورت پہلے مومن کے گھر میں گئی اور پھر بہن کے تو بھی طلاق بڑ جائے گی حنفیہ کے مذہب کی حقیقت پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اللہ سورہ بقرہ میں فرماتا ہے۔ وَاَدْخُلُوا الْاَنْبَاءَ مَعْبُدًا اَوْ قَوْلًا اِحْطًا یعنی دروازہ میں جھکے جھکے جاؤ اور یوں کہتے جاؤ کہ اسی ہم سے ہمارے گناہ آتا اذال! یہ معنی ہیں کہ لا الہ الا اللہ کہتے جاؤ اور اس بات کو سورہ اعراف میں یوں بیان کیا ہے وَقَوْلًا اِحْطًا وَاَدْخُلُوا الْاَنْبَاءَ مَعْبُدًا ظاہر ہے کہ داد اگر ترتیب کے لیے ہوتا تو ایک جگہ حطہ کو مؤخر کرنے اور دوسری جگہ مقدم کرنے سے خلاف لازم آتا کیونکہ قصہ ایک ہے اور وہ حضرت موسیٰ کی قوم کا بیان ہے

قال محمد اذا قال ان دخلت الدار وانت طالق فطلق في الحال و لو اقتصى ذلك ترتيبا لتبطل بطلان بدخول و يكون ذلك تقليدا لا تنجيزا و ام محمد کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی عورت کو کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تجھ کو طلاق سے تو اس جگہ سے اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر حرف داد ترتیب کے واسطے ہوتا تو طلاق گھر میں داخل ہونے کے بعد واقع ہوتی اور اسکو تعلیق کہتے تنجیز کہتے تعلیق شرط پر معلق کرنے کا نام ہے اور تنجیز فی الحال طلاق دینے کا نام ہے۔

جو طلاق اور میں ترتیب کو آتے ہیں ان کے دلائل اپنے مذہب پر یہ ہیں۔ اور جب صحابہ نے

آنحضرت سے دریافت کیا کہ درمیان صفا و مردہ کے کمان سے دوڑنا شروع کریں تو آپ نے جواب دیا  
ابدؤا ما بدہ اللہ یعنی شروع کرو اس سے جس سے اللہ نے شروع کیا ہے جیسا کہ نسائی اور دارقطنی  
وغیرہ نے روایت کیا ہے اور اللہ نے اسکا ذکر اپنے کلام میں صفا سے شروع کیا ہے چنانچہ فرمایا ہر ابن  
الصفا والمردۃ من شاعر اللہ یعنی صفا اور مردہ اللہ کی نشانیوں میں سے ہیں اور یہ نص ہے  
داد کی دلالت ترتیب پر جبکہ صحابہ کو اشتباہ ہو کہ داد میں کے لیے سے یا ترتیب کے لیے تو آنحضرت  
نے کھول دیا کہ داد ترتیب کے لیے ہے اور آنحضرت سے زیادہ فصیح و بلیغ کون ہو سکتا ہے جو اب اسکا یہ  
ہے کہ آیت صرف اس بات کے جانے کے لیے ہے کہ صفا و مردہ اللہ کے شعائر میں سے ہیں نہ ترتیب  
کے ثبوت کے لیے اور آنحضرت نے جو کلام انہی کے مطابق ابتدا صفا سے واجب کی جس سے بظاہر داد  
کا ترتیب کے لیے ہونا مستفاد ہوتا ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ دوڑنا بغیر ترتیب و تقدیم کے ممکن نہیں  
(۲) اللہ تعالیٰ فرماتا ہے دارکعوا و اعبدوا یعنی رکوع کرو اور سجدہ کرو تو ترتیب رکوع اور سجدہ  
میں مطابق بیان آیت کے واجب ہے اس سے معلوم ہوا کہ داد ترتیب میں العطف کا فائدہ بخشی ہے  
جو اب اسکا یہ ہے کہ ترتیب رکوع اور سجدہ میں داد کی وجہ سے نہیں بلکہ وہ اس حدیث کی وجہ سے ہے  
صلو کا رابۃ فی اصل یعنی نماز اس طرح پڑھو جس طرح مجھے پڑھتے دیکھو رواہ الترمذی من عند  
ابن مسعود ملا وہ اس کے آیت مذکور مبارک ہے اس آیت کے یا مزیعاً اقلق لربک و انجیدی  
و ادکجی اس سے معلوم ہوا کہ دونوں آیتوں میں سجدہ رکوع کا حکم ہے اور ترتیب کے لیے یہ نہیں وہ  
دوسری دلیل سے معلوم ہوتی ہے فائدہ کا یہ بھی یاد رکھو کہ عطف قریب پر اولیٰ ہے بہ نسبت بید کے  
ان اگر کوئی قرینہ عطف کو قریب سے بید کی طرف پھیرنے کے لیے موجود ہوگا تو اس وقت میں اس  
بید پر عطف کیا جائے گا جیسے اس آیت میں وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ كَمَا لَيَاتُنَّ بِرَبْعَةٍ  
شَهُدًا فَلْيَجِدُوا هُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولَئِكَ هُمُ  
الْفَاسِقُونَ یعنی جو لوگ پرہیزگار عورتوں پر زنا کی تہمت لگاتے ہیں پھر چار گواہ پیش نہیں کرتے  
تو انکو اترا کے بدلے اسی کوڑے اور دائی گواہیں کبھی قبول نہ کر وہ لوگ فاسق ہیں اس آیت میں  
وَاُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ کا جملہ در کے جملہ پر مطون ہوگا اور وہ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ  
تو کہ یہ کہ یہاں قرینہ قریب کے بدلے پر سے اس کے عطف کو پھیرنے کے لیے موجود ہے اور وہ مخاطبین کا

تدو سے پس ناجل و بالاکفٹلو پراؤ نلتک همد الفاسقون کا عطف نہوگا اگرچہ وہ قریب ہیں  
کیونکہ وہ مخاطب کے معنی ہیں اولئک هم الفاسقون نائب کا اور یہ امر اس بات کا قریب سے کہ اس

کا عطف انہیں نہیں بلکہ بعید پر ہو وقد یكون الواو للمحال فجمع بین الحال و ذوالحال و جیندہ بیدہ  
مضی الشرط اور کبھی حرف واد حال کے معنی میں آتا ہے اور حال و ذوالحال کے درمیان میں جمع کا فائدہ دیتا ہے

کیونکہ حال صفت ہوتا ہے ذوالحال کی اور اس صورت میں معنی شرط کا فائدہ نہیں آتا اور مثالہ ما قال فی

المأذون اذا قال لعبدہ اذالی القادامت حر یكون الا اذا شرط للحرية مثلا کسی شخص نے  
اپنے غلام کو یوں کہا کہ تو مجھ کو ایک ہزار ادا کر سے اور حال یہ ہے کہ تو آزاد ہے تو آزادی کے لیے ہزار کا

ادا کرنا شرط ہو جائیگا۔ وقال محمد فی السیر الکبیر اذا قال الامام افخوالباب انتم امنون لا  
یا منیدون غلام اور امام محمد نے سیر کبیر میں کہا ہے کہ اگر سلطان قازی کفار کو کہے کہ قطعہ کا دروازہ کھول دو اور

حال یہ ہے کہ تمکو امان ہے تو انکو بغیر دروازہ کھولے امان نہوگی و لو قال للحرب انزل و انت امن

لا یا من بدون انزل اور اگر کسی حربی کو کہا کہ اتر آ اور حال یہ ہے کہ تمکو امان ہے تو بغیر اترنے

کے آسکو امان نہوگی و اما یجمل الواو علی الحال بطریق المجاز فلا بد من احتمال اللفظ علی ذلك

وقیام الدلائل علی ثبوتہ کافی قول الموی کعبده اجمالی انما وانت خرفان الحرية تحقق حالہ

و اقامة الدلائل علی ذلك فان للولی لا یتوجب علی عبده ما لا مع قیام الرق فیہ اور چونکہ واد کو

حال کے معنی میں لینا مجاز ہے اس لیے ضرور ہو کہ لفظ میں اس بات کا احتمال رکھتا ہو اور کوئی قریب نہیں حال ہونے کے

ثبوت کے لیے موجود ہو جیسے اس قول میں کہ ادا کر سے مجھے ایک ہزار روپے اور حال یہ ہو کہ تو آزاد ہے یہاں آزاد ہونا

اد کے وقت پایا جائیگا اور قریب اس پر قائم ہو جائیگا اس لیے کہ آقا نے غلام پر مال کو باوجود بقیے غلامی کے واجب نہیں

کہ اسے پس واد عطف کے لیے ہوتا تو اس کلام سے غلام پر ابتدا حالت غلامی میں ہزار کا ادا کرنا واجب ہوتا

حالانکہ آقا کو یہ حق نہیں کہ غلام پر باوجود غلامی کے ہزار کا ادا کرنا واجب کرے کیونکہ اس قدر ادا کرنے پر کسب حاج

غلام مجبور نہیں کیا جاسکتا اس لیے یہاں واد کو عطف کے لیے قرار دینا مستند ہو تو مجازاً حال کے معنی میں لیا گیا

وقد صح التعلیق بہ محل عبیر اور آزادی کو اس قدر ادا کرنے کے ساتھ معلق کروینا صحیح ہے پس وہ بیان حال کے معنی

میں ہزار آزادی ہزار کے ادا کرنے پر موقوفہ و لو قال اور اگر شوہر اپنی منکوحہ سے کہ انت طالق وانت مرضیہ

ہو مصیبت تو اس قول میں واد حال کے معنی پر محمول نہ کیا جائیگا بلکہ عطف کے لیے ہوگا جو اس کے



حقیقی سنی ہین تطلق فالحال یعنی طلاق فی الغور پڑ جائے گی اور سنی یہ ہوئے کہ تجھکو طلاق ہو اور تو بیار  
 ہے یا تجھکو طلاق ہے اور تو ناز پڑمتی ہے کیونکہ مال کے منے لینے کے لیے کوئی قرینہ نہیں اور زوج کی ظاہری  
 حالت اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ وہ اتنی سنگدلی اور نامد ازسی نہ کرے گا کہ مرض و نماز کی حالت میں  
 عورت کو طلاق دے کیونکہ ایسے وقت میں تو شفقت اور خدا ترسی پیدا ہو جاتی ہو پس یہاں داؤ عطف کے سنی

کے لیے ہوگا جس سے فوراً طلاق واقع ہو جائے گی۔ ولو نوى التعلیق صحت نيته فيما بينه وبين الله  
 قتالی اور اگر اس کلام سے خاندان نے تعلیق کی نیت کی ہے اور یہ ظاہر کرے کہ میں نے اپنے دل میں طلاق

کو حالت مرض یا ناز کے ساتھ مشرودا کیا ہے تو یہ نیت اسکی عند اللہ مقبول ہوگی لان اللفظ وان كان  
 جعل معنوا لحال الا ان الظاهر خلافه واذا تابد ذلك بقصد ثابت اگرچہ الفاظ میں حال

کے سنی مراد لینے کا احتمال ہے مگر ظاہر کے خلاف ہے اور جب مرد کے ارادے سے اسکی تائید ہو گئی تو ظاہر کے  
 خلاف ثابت ہو جائے گا کہ یہ ثبوت عند اللہ ہوگا عند القاضی قابل پیرائی نہیں کیونکہ یہاں مجاز پر

عمل کرنا خلاف ظاہر اور موجب تمت ہے پھر ایسا دعویٰ تاضی کیسے ان سکتا ہے گو احتمال مجاز کا ہو اور  
 مرد کے بیان سے اسکو کسی قدر قوت بھی پہنچتی ہے اگر حقیقت پر عمل کرنا ایک ایسی گھلی ہوئی بات ہے کہ نظر ازاد

کرنے کے قابل نہیں اور اسکو اس احتمال پر ترجیح ہو حقیقت کے سامنے سنی مجاز ہی کو جو خلاف ظاہر ہو اختیار  
 نہیں کیا جاوے وقال یعنی اگر رب المال یعنی مالک نے مضارب سے کہا هذه الالف مضاربة واعمل

بجانی البز اس قول میں داو مال کے منے کے لیے نہوگا بلکہ عطف کا فائدہ دے گا جیسا کہ مصنف آگے  
 بیان کرتے ہیں اور منے اسکے یہ ہوئے کہ یہ ہزار روپے مضارب کے لیے ہیں اور انکو کپڑے کی تجارت میں لگا

لا يبتغى العمل في البز ويكون المضاربة عمارة لان العمل في البز لا يصح حال الاخذ الا لاف  
 مضاربة فلا يبتغى صدرا الكلام وپس اس کمنے سے مضارب کپڑے ہی میں تجارت کرنے کا پابند

نہوگا بلکہ مضاربت عام ہوگی جس کام میں پاس ہو اور فائدہ دیکھے روپے لگا دے کیونکہ کپڑے کا کام  
 کرنا اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ مضاربت کے لیے جو ہزار روپے لیے ہیں اسکا مال بن جائے

کیونکہ کپڑے کی سوداگری کا کام پیچھے ہے اور ہزار روپے کا لینا اس سے پہلے سے پس دونوں ایک وقت میں  
 جمع نہیں ہو سکتے اور مال کا ذوالحال کے ساتھ جمع ہونا چاہیے لہذا خسرع کلام اس سے عقید نہیں ہوگا

مضاربت وہ حرکت تجارت کی ہے جس میں مال ایک کا ہو اور محنت دوسرے کی در نفع میں دونوں کا حصہ ہو اور

مضارب نفع کی شرکت پر تجارت کرنے والے کہتے ہیں یعنی وہ شخص کہ مال غیر کا ہو اور محنت اُسکی اور جسکا مال ہوتا ہے وہ ب المال کہلاتا ہے۔ وعلیٰ ہذہ یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ جو چیز مال ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی وہ ان دو حال کے معنی میں نہیں ہو سکتا۔ قال ابو حنیفۃ امام ابو حنیفہ نے کہا کہ اذا قالت ان وجھا اگر عورت نے اپنے شوہر سے کہا طلقتي و لك الف تو بیان داد بجا مجاز برحل نہ کیا جائے گا بلکہ اپنے حقیقی معنی میں ہو گا یعنی تو مجھ کو طلاق دیدے اور تیرے لیے ہزار دین فطلقھا لاجب

علیہا شئی لان قولھا و لك الف لا یفید حال وجوب ا لالف علیہا و قولھا طلقنی مفید بنفسہ لا یتبرک العمل بہ بدو ذللیل اگر مرد نے طلاق دیدی تو اُسکے لیے عورت پر کچھ بھی واجب نہو گا کیونکہ یہ قول و لك الف (اور تیرے لیے ہزار دین) عورت پر ہزار واجب ہونے کے مال کا قائل نہیں بنتا بخلاف طلقنی و مجھ کو طلاق دیدے کے کہ اُس سے مطلقاً ایقاع طلاق کا فائدہ حاصل ہوتا ہے پس طلقنی بر عمل کرینگے کیونکہ ترک عمل کے لیے کوئی دلیل نہیں طلقنی جملہ تام ہے اور ایسا جملہ اپنے اقبل پر بغیر کسی دلیل و قرینے کے مترتب نہیں ہونا کیونکہ بلون میں اصل استقلال ہوا ہے بیان کوئی دلیل ایسی نہیں جس سے یہ سمجھا جائے کہ یہ جملہ اقبل پر مترتب ہے کیونکہ طلاق مال سے مادۃ تنفک ہو جاتی ہے بلکہ طلاق کی خوبی یہ ہے کہ مال اُسکے عوض میں نہ لیا جائے اسلئے یہاں مادہ کو مال کے معنی میں لینا مناسب نہو گا بخلاف قولہ بر خلاف قول موجر کے مستاجر کے لیے اعمل من المناع

و لك دھم جہان داد کو مال کے معنی میں لیا جائیگا یعنی اس سا ان کو تھا اور حال یہ ہے کہ تیرے لیے ایک روپیہ ہے لانا دلالتہ الاجارۃ بینہ العمل حقیقۃ اللفظ کیونکہ مزدوری کا قرینہ بیان داد کے حقیقی معنی نہیں بنتے دینا اسلئے کہ مزدوری معاوضہ اصلی ہر شرع نے اُسکو بدل کے عوض میں جائز کیا ہے پس اُسکا دوسرے امر اصلی کو معارض ہونا صحیح ہے اسلئے یہاں حرف داد کو مجاز برحل کرنا باعتبار معاوضہ کے جائز ہے جہاں کے نزدیک پہلی مثال طلقنی و لك الف میں بھی داد کا یہ ہے پس مرد کے طلاق دینے کے بعد عودت پر ہزار واجب ہونگے کیونکہ ایسی ترکیبات سے معاوضہ سمجھا جاتا ہے اور طلاق ایسی ترکیب واقع ہو تو اُس سے صل مستفاد ہوتا ہے۔

فصل

الف نام للتعقیب مع الوصل فاو اسلئے تعقیب مع الوصل کے معنی میں امین مطوف علیہ و مطوف کے

ملت نہیں طلب یہ ہے کہ حرف فاسے جمعیت با ترتیب دے ملت کا فائدہ حاصل ہوتا ہے یعنی اس بات پر  
 دلالت کرتا ہے کہ سطون لہذا ترتیب کے سطون طہیہ کی نسبت میں خسر یک، گر ملت اور تاخیر نہیں ہوتی گو عرف  
 میں اس ترتیب کو تاخیر خیال کیا جاتا ہے اور کم ثبوت سطون طہیہ کے لیے سطون قبل ہوتا ہے اور اس  
 تقیبت کی وہ درین ہیں ۱۱، باعتبار وجود کے مقدم ہوا اور یہ بھی دو طور پر مشتمل ہے یا محض تقیبت کے  
 لیے ہوتا ہے یا تفریح کے لیے تقیبت یہ ہے کہ دوسرے کو تاخیر صرف زمانے میں ہوا اور اول کو دوسرے کے  
 میں کوئی مداخلت نہ ہو جیسے اس مثال میں زیر آ یا پس سا بھائی آ یا جبکہ زیر کے بھائی کا آنا زیر کے  
 آنے کے بعد بدون ملت کے واقع ہوا اور ترتیب کے لحاظ سے آنے میں زیر کے ساتھ بھائی شریک ہے  
 تفریح یہ ہے کہ اول کو باوجود تقدم ذاتی کے یا تقدم ذاتی ذرانی در ذن کے دوسرے کے وجود میں مداخلت  
 ہو پہلی صورت کی مثال یوں سمجھو کہ زیر کے ہاتھ میں کٹی تھی اسے ہاتھ ہلا یا پس کٹی نے جسی حرکت کی تو ہاتھ  
 کے ہٹنے کو کٹی کے ہٹنے پر صرف تقدم ذاتی سے اور کٹی کی حرکت کے وجود کا سبب ہاتھ کا ہٹنا اور دوسری  
 صورت کی مثال زیر نے سنا کھائی تھی پس اسکو دست آنے لگے سنا کے کھانے کو دستوں پر تقدم ذاتی  
 کے سوا تقدم ذاتی میں حاصل ہے اور سنا کا کھانا دستوں کی ملت ہو ۱۲، صرف باعتبار ذکر نقلی کے  
 تقدم ہو اسی قبیل سے ہے حرف فاس آیت میں فَازْهَمْنَا الشَّيْطَانَ عَنْهَا فَأَخْرَجْنَا مِمَّا كَانَا  
 فِيهِ پس اُنکے قدموں کو شیطان نے جنت سے ڈگٹا یا پس نکو د اُنکے عیش و آرام سے نکالا، اسل شرعیہ  
 میں کبھی حرف فاس شرط کی ہو جو واقع ہوتا ہے پس جزا کا حق یہ ہوتا ہے کہ شرط کے پائے جانے میں فوراً واقع ہو جا  
 کسی طرح کی ملت ہو چنانچہ صنف کتے ہیں۔ ولہذا استعمل فی الاجزیۃ لماناھا منعقب لشداسی  
 واسلے مسائل شرعیہ میں استعمال فاس شرطوں کی جزاؤں میں ہوتا ہے کہ جزاؤں میں شرطوں کے بعد ذاتی  
 ہیں قال اصحابنا اذا قال بعت منك هذا العبد بالف فقال الاخر وهو يريد ان يقول ذلت قبولاً  
 للبيم وبيعت العتق منه عقيب للبيم علماء خفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی نے کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ  
 یہ غلام ہزار روپے کو بیچا مشتری نے جواب دیا پس وہ آزاد ہو کر یہ جواب اسکا قبولیت سمجھا جائیگا کیونکہ بیچ  
 ایک کے ایجاب کرنے اور دوسرے کے قبول کرنے سے لازم ہو جاتی ہے اور بیچ کے بعد آزادی ثابت  
 ہونے لگی اور ہزار روپے بائع کو دینا پڑے کیونکہ مشتری کے جواب کی تقدیر یوں ہوگی کہ میں نے ہزار  
 میں خریدنا قبول کیا پس میں نے اسکو آزاد کر دیا کیونکہ مشتری نے آزادی کو بائع کے ایجاب پر مشتری کی

اور وہ اُس وقت تک مترتب نہیں ہو سکتی جب تک قبولیت مشتری کی جانب امتضا کے طور پر ثابت نہ ہوئے اگر جواب میں فاکل جگہ بیت کا یا تردید کا لفظ لایا جائے جیسا کہ مصنف نے کہا ہے بخلاف مالو حال دھو حوا و دھو حوا برعکس اسکے اگر مشتری نے کہا اور وہ آزاد ہے یا وہ آزاد ہے تو اس جواب قبولیت نہ سمجھی جائے گی اس لیے کہ ان جوابوں میں در باتوں کا احتمال ہوا ایک تو یہ کہ وہ غلام کی آزادی کی خبر دیتا ہے جو اس میں ایجاب کے قبل ثابت ہے پس اس صورت میں اسکا جواب بیع کا نہ ٹھہرے گا جیسا کہ مصنف نے کہا ہے فانہ یكون رد المبیع اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ مشتری کی قضا یہ ہے کہ وہ غلام بیع کے قبول ہونے کے بعد آزاد ہے پس ایسی مشکوک حالت میں جس سے مشتری کی مراد متیقن نہیں نہ بیع ثابت ہو سکتی ہے نہ آزادی۔ ولو قال للخیاط انظر الی هذا الثوب ینفین قیصا فنظر فقال نعم فقال

صاحب الثوب فاقطعه فقطعہ فاذا ہوا لیکفہ کان الخیاط ضلنا لانما امرہ بالقطع عقب الکتابۃ اور اگر کسی نے درزی سے کہا دیکھ کیا یہ کپڑا میرے کرتے کی واسطے کافی ہے اُس نے دیکھ کر کہا ہاں کافی ہے کپڑے کے الٹے کہا پس قطع کرے اس کو درزی نے قطع کر لیا اور وہ کافی نہیں ہوا تو درزی ضامن ہو گا کیونکہ اُس نے قطع کرنے کا حکم کافی سمجھنے کے بعد دیا تھا اور درزی نے کرتے کے لیے کپڑا کافی سمجھ لیا تھا پس کرنے کی اجازت پورا ہونے کی بنیاد پر تھی پھر اگر پورا نہ تھا اور درزی نے کترا تو گویا اسکے اذن کے بغیر کترا بخلاف مالو قال اقطعہ برعکس اسکے اگر کہا کاٹ اسکو اور فاکوڑ کر نہیں کیا اور اقطعہ یا اور کاٹ اسکو کہا یعنی فاکل جگہ دا و علق کے ساتھ کاٹنے کی اجازت دی فقطعہ پس درزی نے کاٹ لیا اور اس صورت میں کپڑا کم بڑ گیا فانہ لایکون الخیاط منما

تو درزی تاوان کا ذمہ دار نہ ہو گا کیونکہ یہ اذن مطلق ہے اور اذن مطلق کی حالت میں کاٹنے سے تاوان واجب نہیں ہوتا۔ واذا قل بعت منک هذا الثوب بمشقة فاقطعه فقطعہ ولم یقل شیئا

کان البیع مناسا اور اگر کسی دکاندار نے کہا کہ یہ کپڑا میں نے تیرے ہاتھ میں روئے کو بیچا پس تو اسکو کاٹ لے اور مشتری نے بغیر کچھ بات چیت کیے اسکو کاٹ لیا تو یہ بیع کا بل سمجھی جائے گی کیونکہ قبولیت کا ثبوت لفظ پس سے امتضا سے سمجھا جاتا ہے ولو قال ان خلعت هذه الدار فعد الدار حسانت

طالق فالشرط دخول الثانیۃ عقب دخول الاولی متصلا بہ حتی لو دخلت الثانیۃ اولی او اخر الکنہ بعد مدۃ لا یقع الطلاق اور اگر شوہر نے زوجہ کو کہا کہ تو اس گھر میں جا۔ د

پس اس گھر میں جائے تو بھگو طلاق سے تو ایمن شرط یہ ہے کہ پہلے اس گھر میں جائے جسکو شوہر نے پہلے بیان کیا ہے پھر دوسرے گھر میں اسی کے متصل جائے تو طلاق واقع ہو جائیگی اور اگر وہ عورت پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوئی یا پہلے گھر میں جانے سے مدت کے بعد دوسرے گھر میں گئی تو طلاق واقع نہوگی کیونکہ فاکا موجب یہ ہے کہ موقوف علیہ کے بعد موقوف بغیر ملت کے واقع ہو اس صورت میں عورت کا دوسرے گھر میں جانا پہلے گھر میں جانے کے بعد بغیر تاخیر کے شرط ہوگا اور جبکہ دوسرے میں اول داخل ہوئی یا پہلے میں جانے کے بعد دوسرے میں بہت مدت کے بعد داخل ہوئی تو پہلی صورت میں تعقیب معدوم ہوگا اور دوسری میں اتصال معدوم ہوگا وقد یكون الفاء لبیان العلة اور کبھی حرف نابیان علت کے لیے متصل ہوگا اور اسکی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ علت پر داخل ہو واسطے اظہار اس بات کہ فاکا ابد ملت سے اس کے ما قبل کی مثالہ اذا قال لعبدہ اذا الی الفاعل متحرکات العبد حراً وان لم یؤد مشیئاً مثلاً مالک اپنے غلام کو کہا کہ ہزار روپے بھگو اور دے پس تو آزاد ہے اس صورت میں غلام آزاد ہو جائیگا خواہ اسے کچھ نہ دیا ہو نہ اور کرنے کی صورت میں اس قدر رقم کا قرضہ اور دے گا کیونکہ قاعدت پر داخل ہوئی ہے اس لیے کہ آزادی ہمیشہ سے پس بلحاظ بقا کے اداسے مترسخی ہوگی پس ابتدا میں مترسخی ہونے کے ساتھ شاہ ہو جائیگی اس لیے اسپر فاکا آنا صحیح ہوگا اور اس صورت میں کلام کے معنی یہ ہونگے کہ مجھے ہزار روپے دے اس لیے کہ تو آزاد ہے آزادی کو ہزار روپے دینے کی علت آزاد ہونے کی شکر گزاری میں قرار دیا ہو پس آزادی ہزار روپے کے دینے پر معلق نہوگی کیونکہ کلام میں تعلیق پر کوئی دلالت نہیں ہو اگر کوئی کہے کہ فاکا عطف کے معنی میں جو اس کے حقیقی معنی میں کیوں نہ لیا تو اسکا جواب یہ دیا جائیگا کہ یہاں حقیقت کا لیا جانا متعذر ہے کیونکہ آزادی کا عطف ہزار روپے کی طلب پر ناجائز ہوگا لہذا لفظ خیر انزل قامت امن کان اما وان لم یؤد اور اگر حربی سے کہا کہ آتر آپس مجھے امن ہو تو حربی کو امن ہوگا اگرچہ وہ نہ بھی آترے کیونکہ مراد اس قول سے یہ ہے کہ آتر اس وجہ سے کہ بھگو اما ان ہو دوسری صورت یہ ہے کہ علت حکم پر داخل ہو مثال اسکی مصنف کا یہ قول ہو وقی لجامہ ما اذا قال امر امرأتی بیدک فطلقها فطلقها فی المجلس طلقت تطلقنا یعنی شوہر کسی انہی آدمی سے کہے کہ میری عورت کا مالہ تیرے ہاتھ میں ہے پس تو اسکو طلاق دے اگر وہ انہی اس عورت کو اسی مجلس میں طلاق دیکھا تو ایک طلاق بائن پڑ جائے گی کیونکہ جس لفظ کی مراد ستر ہوئی ہو تو اس سے

الوضیوہ کے نزدیک طلاق بائن پڑتی ہے بشرطیکہ طلاق کی نیت کرے یا کوئی دوسرا قرینہ قائم ہو اور ظاہر ہے کہ امر امراتی کا وہی حال ہو کہ جو مال تو بائن ہو اور تو جبراً سے اور طلعہ ہو اور میں نے تجھے تیرے سیکے کو دیا اور میں تجھ سے الگ ہوا اور تو جانے تیرا کام وغیرہ الفاظ کا ہو تو ہر کے کلام کے دو حصے ہیں ایک تیرے کو امر امراتی بیدار دھیری عورت کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہو اور دوسرا فطریقاً دینی پس تو اسکو طلاق دینے ان دونوں سے یہ نہیں سمجھا جائیگا کہ اسے جو پہلی بات کسی سے اس سے جداگانہ طلاق دینے کا اختیار دیا ہے اور دوسری بات سے جداگانہ اختیار دیا ہے پس معنی نے جو کہا ہے ولا یكون التامہ تو کیلا بطلاق غیر الاول یعنی نہیں ہوگی دوسری طلاق سوائے پہلی کے اس سے یہی مراد ہے کہ پہلی طلاق ہی کا اختیار ہوگا دوسری کا نہیں ہوگا فضاہ کا نہ قال طلقها بسیدان امرها بیدار

غرض کہ اس ساری عبارت کا مابہل مطلب یہ ہے کہ تو میری عورت کو طلاق دینے سے اس وقت کہ اسکا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اور اپنی عورت کا معاملہ جنسی کے ہاتھ میں دینے سے کہ یہ طلاق مراد ہو اور الفاظ کنایہ سے ایک طلاق بائن پڑتی ہے اگرچہ دو کی نیت کرے اور اس قول میں صرف ایک طلاق بائن پڑنے کی وجہ سے کہ حرف فاعلم طلت کے بیان کے لیے ہے اور طلت اسکا وہ قول ہے جو فاسے قبل واقع ہوا ہے نہ بالعکس جیسا کہ بظاہر متوہم ہوتا ہے تو اس صورت میں فاسکا بعد بجز بیان مابہل کے جداگانہ طلاق دینے کے لیے وکالت کا فائدہ نہیں بخشنے کا علاوہ اسکے جب طلاق بائن پہلے پڑ چکی تو دوسری سے بھی بائن ہی پڑنا چاہیے کیونکہ جی بھی بائن کے ساتھ بائن بنجائی ہو کیونکہ بائن جب پڑ گئی تو اسکے بعد رحمت کا حق مابہل نہیں رہتا مالا کہ شوہر نے فطریقاً کہا ہو جو صریح ہے اور صحیح ہے جی بھی

پڑتی ہو۔ ولو قال طلقها جعلت امرها بیدار فطریقاً فاجلس طلقت تطلیقاً رجعیاً اور اگر شوہر جنسی سے یون کے کہ تو میری عورت کو طلاق دینے کیونکہ اسکا معاملہ میں نے تیرے ہاتھ میں کیا ہے اور اسے عورت کو اس مجلس میں طلاق دیدی تو ایک طلاق جی پڑے گی کیونکہ شوہر کے کلام میں فاس قبل جقدر عبارت ہے اس میں صریح طلاق کا لفظ موجود ہے اور اسے طلاق صریح جنسی کو سیر کی ہو اور فاس کے بعد جقدر عبارت سے وہ مابہل فاس کا بیان ہو۔ ولو قال تطلقها جعلت امرها بیدار فطریقاً فی مجلس طلقت تطلیقاً اور اگر شوہر کسی آدمی سے کہے کہ میری سکوہ کو طلاق دینے اور میں نے اسکا معاملہ تیرے ہاتھ میں کیا اور اسے مجلس میں طلاق دیدی تو وہ طلاق جنسی واقع ہوگی یا ایک جی اور

ایک بائن جی تو اسلئے کہ اُسے کہا ہو طلقہا یعنی تو میری عورت کو طلاق دیرے اور بائن اسلئے کہ طلقہ کے بعد کٹائے کا لفظ بولا ہے وہ اسکی یہ ہے کہ شوہر نے جب یہ کہا کہ میری عورت کو طلاق دیرے تو ہمیں کہ لے اُسکے لیے طلاق جی کی دکالت ثابت ہوگی اور جب یہ کہا کہ میں نے اُسکا سالہ تیرے ہاتھ میں کیا تو ہمیں کہ طلاق بائن تفویض ہوگی اور دوسرا حکم پہلے حکم کی وجہ سے نہیں کیونکہ فاکہ داد آیا ہوا اور دا بیان علت کے لیے نہیں ہے اسلئے دونوں قول باہم متنازع ہونگے اور اُسکے تنازع کی وجہ سے ہمیں دو طلاقیوں کا دلیل ہوگا جنہیں سے ایک جی سے اور دوسری بائن۔ وکذا لک لوقل طلقها وابنها وابنھا وطلقها فطلقها فی المجلس وصحت بتطبیقات اور ایسا ہی اگر کہا کہ طلاق صریح دیرے اُسکو اور طلاق بائنہ دیرے یا بائنہ طلاق اور صریح طلاق دیرے اُسے مجلس میں طلاق دیدی تو دوہی طلاقین واقع ہونگی وعلیٰ ہذہ یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ فابیان علت کے لیے ہے حال

اصحابنا اذنا عقتنا لامتنا الصوحة ثبت لها الخيار سواء كان زوجها عبد او حرا ہمارے قلم نے کہا ہے کہ جب کنیز آزاد ہو جائے تو اُسکو اختیار ہو کہ ماوند کو منظور رکھے یا علوہ ہو جائے

خواہ خادما سکا غلام ہو یا آزاد ہو۔ لان قول علیہ السلام لبرۃ حین اُعتقت ملکک بضعتک فاختارے اسلئے کہ بریرہ کنیز آنحضرت کی جب آزاد ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ تو اپنی فرج کی مالک ہوئی اسلئے اختیار کرے۔ زلیس نے تخریج ۱۱۱۰ میں کہا ہے کہ اس حدیث کو دارقطنی نے حضرت عائشہ سے اخراج کیا ہے اور ابن سعد نے اسکو طبقات میں روایت کیا ہے اور اس میں ہے کہ فرمایا قد عتق بضعتک معک فاختارے یعنی آزاد ہوئی تیرے ساتھ فرج تیری اسلئے اختیار کرے تو جبکو چاہے اور یہ مرسل ہے شعی بر اور مرسل ضعیف کے نزدیک محبت ہو اثبت الخیار بسبب ملھا بضعھا بالعتق یعنی اُسکو اختیار دیدیا اس سبب سے کہ وہ اپنی بضعت یعنی شرمگاہ کی آزاد ہونے کے سبب سے مالک ہو گئی۔ و ہذا المعنی یعنی آنحضرت لاکنیز کے آزاد ہونے کے بعد اُسکے لئے نکاح باقی رکھنے نہ رکھنے کا اختیار ثابت کرنا لاابتعاد بین کون الذہب عبد او حراً اُسکے شوہر کے غلام یا آزاد ہونے کی حالت میں متفاوت ہوگا یہ بات حنفی نے اسلئے کہی ہے کہ ام شامی کے نزدیک اگر کنیز کا خادماوند آزاد ہو تو اُسکو اختیار نہ ہوگا اور یہی مذہب احمد و مالک کا ہے اور ابو ضیف کے نزدیک دونوں صورتوں میں اُسکو اختیار ہو کشف النہ میں ایک اور اس باب میں ابن عمر سے ام شامی کے موافق ذکر کیا ہو لیکن ہنے اُسکو بیان اسلئے ذکر نہیں کیا ابوداؤد

نے باسناد صحیح حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ بریرہ کا خاندان آزاد تھا جس وقت وہ آزاد ہوئی اور وہ اختیار دیکھی اسے آخر الحدیث اور ابن عباسؓ کی روایت میں یہ ہے کہ وہ غلام تھا اور ایسا ہی صفیہ کی روایت میں ہے جن کا اصحاب مصلح نے اخراج کیا ہے اور ترجیح حدیث حضرت عائشہ کو ہے کیونکہ وہ بریرہ کے مال سے نسبت ابن عباسؓ کے زیادہ واقف تھیں ملا وہ اسکے صحیح روایتوں میں اتنا ہے کہ اس کا خاندان غلام تھا اور یہ کچھ اسکے منافی نہیں کہ بریرہ کے آزاد ہونے کے وقت وہ آزاد ہو اور وہ جو ایک روایت میں ہے کہ اختیار دیکھی بریرہ اور خاندان اس کا غلام تھا معمول ہے اس بات پر کہ ابن عباسؓ کو اسکی آزادی سے اطلاع ہوئی ہے اور صفیہ کے مذہب پر جس میں الاماویث بھی متفق ہیں بر غلات غریب امام شافعیؒ کے و بفتح

مسئلة اعتبار الطلاق فان بضم الامة المنصوحة ملك الزوج ولو نزل عن ملكه بعقدها

فدعت الضرورة الى القول بازيد الملك بعقدها حتى يثبت للملك في الزيادة ويصحون

ذلك سبب الثبوت الحيار بها او بازيد ملك البضم بعقدها معنى مسألة اعتبار الطلاق بالنسبة

فیدر حکم مالکیتہ الثلاث علی عتق الزوجية اور اس سے طلاق کا مسئلہ نکلتا ہے کہ اسکا اعتبار عورتوں کی حالت پر ہے کیونکہ کنیز منکوحہ کی شرمگاہ خاوند کی ملک سے کنیز کے آزاد ہونے کے سبب اسکی ملک زائل نہیں ہوئی پس کنیز کے آزاد ہونے پر ضرورتاً ازواج ملک محل میں زوج کے لیے اتنا ہوگا تاکہ زوج کے لیے ملک میں زیادتی ثابت ہو اور یہاں سبب ہوگا کنیز کے لیے اختیار کے ثابت ہونے کا تاکہ عورت نقصان میں نہ رہے اور کنیز کو ملک بضع میں بوجہ آزادی کے زیادہ اختیار ہوگا یہی وجہ اس کے اختیار ملنے کی ہوگی کہ وہ چاہے تو خاوند کے پاس رہے اور نہ چاہے تو نہ رہے اس واسطے طلاق کا اعتبار عورتوں کے ساتھ ہے پس تین طلاقیں کی مالکیت کا حکم زوجہ کے آزاد ہونے پر موقوف ہوگا۔

طالب علم کے ذہن نشین کرنے کے لیے اس بحث پر سوال و جواب کے ذریعہ سے روشنی ڈالتا ہوں  
سوال جبکہ کنیز منکوحہ کی شرمگاہ کا مالک شوہر شوہر یا ہائیک کہ اسکی آزادی کے بعد بھی وہ اسکی مالکیت سے نہیں نکل سکتی پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کنیز کو آزادی کے بعد اپنی شرمگاہ پر اختیار حاصل ہو  
جواب آزادی کے بعد محل میں شوہر کی مالکیت بڑھ جاتی ہے تاکہ شوہر کے لیے ملک میں زیادتی ثابت ہو جائے اور شوہر کی ملک کا بڑھ جانا کنیز آزاد کے لیے اسکی شرمگاہ پر اختیار ثابت ہو جانے کا باعث ہوگا



تا کہ مرد کا اختیار بڑھ جائے وہ گھانٹے میں نہ رہے۔

**سوال ۲۔** بچے ان لیا کر کنیز کے آندا ہونے کے بعد شوہر کی ملک میں شرمگاہ بڑھ جاتی ہے اور بڑھتی ہے اس کے اس کو بھی اختیار حاصل رہتا ہے تاکہ وہ نقصان میں نہ رہے گرتین طلاق کے لازم ہونے کی کیا وجہ ہے۔

**جواب** جبکہ عورت کی آزادی کے بعد اسکی شرمگاہ پر مرد کی ملک بڑھ جانا لازم ہے تو اسکے زائل کرنے والے کا بڑھنا بھی لازم ہوگا جو طلاق ہو پس ایسی ملک کے زائل کرنے کو تین طلاقیں چاہئیں۔  
**سوال ۳۔** اسکا کیا سبب ہے کہ تین طلاق کے واقع ہونے میں عورت کی حالت پر لحاظ کیا گیا اور مرد کی حالت کو نظر انداز کر دیا۔

**جواب** جبکہ شوہر کی ملک کا عورت کی شرمگاہ پر بڑھنا عورت کی آزادی کی وجہ سے آنا گیا ہے تو اس ملک کے زائل کرنے والے کی زیادتی بھی عورت ہی کی آزادی کی وجہ سے آنا پڑے گی دو دفعیق الزوج کما هو مذہب الفاضل یعنی تین طلاق میں شوہر کے آزاد ہونے کا اعتبار نہوگا جیسا کہ شافعی کا مذہب ہے۔ یاد رکھو کہ اگر کنیز غلام کے نکاح میں سے تو بعد آزاد ہونے کے اسکو بالاتفاق اختیار ہوگا اس عار کے دفعیہ کے واسطے کہ عہدہ غلام کی بہتر ہو دے اور جو نکاح میں آزاد کے سے تو بناے اختلاف مسئلہ طلاق پر ہے خفیہ کے نزدیک طلاق میں اعتبار عورت کا ہے یعنی اسکے آزاد یا کنیز ہونے کا اگر چہ خاندان ان دونوں کے خلاف ہوں کہ عورت لونڈی اور خاندان اسکا آندا یا غلام ہو تو خاندان ملک دو طلاق کا ہوگا اور اگر عورت آزاد ہے اور خاندان اسکا آزاد یا غلام ہے تو ایک تین طلاق کا ہوگا پس صورت مذکورہ میں اسکو اپنے اوپر زبانی ملک طلاق کے منع کرنے کے واسطے اختیار ہوگا اور امام شافعی کے نزدیک طلاق میں مرد کے آزاد یا غلام ہونے کا اعتبار ہے پس صورت مذکورہ میں کوئی سبب فسخ نکاح کا نہیں پایا جاتا نہ عار اور نہ زیادتی ملک طلاق۔

### فصل

تعد للتراسی یعنی تم جمعیت کا فائدہ مع ترتیب و تاخیر کے دیتا ہے اور مطلق علیہ و مطلقہ کے درمیان میں واقع ہوتا ہے لکن عند ابی حنیفہ یفید التلاخی فی اللفظ لیکن ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ اس حرف سے حکم میں تاخیر ملحوظ ہوتی ہوگی یا کہ تکلم نے سکوت کر کے پھر از سر نو کلام شروع کیا ہے مثلاً شوہر اپنی

زوجہ سے کے انت طالق شرطی کہ تو طلاق والی ہو پھر طلاق والی ہے تو اس عبارت میں حکم میں تاخیر سے  
 یہ مطلب ہوگا کہ اسے اول یہ کہا کہ تو طلاق والی ہے پھر خاموش ہو گیا بعد کے کہا کہ تو طلاق والی ہو عدت  
 یفید الزانی فی الحکم اور صاحبین کے نزدیک اس حرف صرف حکم میں تاخیر سمجھی جاتی تو حکم میں وصل  
 ہوتا ہے امام صاحب کے مذہب پر دلیل یہ ہے کہ شد تاخیر مطلق کے لیے موضوع سے اور مطلق سے  
 نزد کمال سمجھا جاتا ہے اور تاخیر میں کمال یہ ہے کہ حکم اور حکم دونوں میں ہو اگر صرف حکم میں تاخیر ہوگی تو بعض  
 وجہ سے تاخیر ثابت ہوگی اور بعض وجہ سے ثابت نہوگی پس بہتر یہ ہو کہ حکم اور حکم دونوں میں تاخیر مانی جائے  
 اور صاحبین کے مذہب پر دلیل یہ ہے کہ تھا کا اقبل اسکے ابد سے ملا ہوا ہے کیونکہ مطلق ہوائی کی صورت  
 میں جائز نہیں تو تاخیر صرف حکم میں ثابت رہی امام ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق جب طلاق کو شرط کے  
 ساتھ معلق کیا جائیگا تو اس سے وہی طلاق معلق ہو سکے گی جو اس سے ملی ہوئی ہوگی اور جو اس سے ملی  
 ہوئی نہوگی وہ حقیقہ شرط سے معلق نہوگی اور اس خلاف کا شرط مسئلہ دلیل میں ظاہر ہوتا ہے جیسا کہ مصنف

کہتے ہیں۔ وبیانہ فیما اذا قال لغير المدخول به ان دخلت الدار فان طالق شرطی مطلق

الاولی بالدخول ویقع الثانیة فی الحال دعت الثالثة یعنی بیان اس اختلاف کا اس طرح ہے کہ کسی  
 شخص نے غیر مدخول بہا یعنی ایسی جگہ سے کہا کہ جس کے پاس جانے کا اتفاق نہیں ہوا کہ اگر تو مکان  
 میں جائے تو مجھ کو طلاق ہو پھر طلاق سے پس پہلی طلاق کا معلق تو شرط سے ہوگا جب وہ عورت  
 گھر میں جائے گی تو طلاق پڑے گی اور دوسری طلاق اسی وقت پڑ جائے گی تیسری بیکار ہوگی وجہ اسکی  
 یہ ہے کہ پہلی طلاق تو شرط سے معلق ہوگی جو اسکے مکان میں داخل ہونے پر پڑے گی اور اگر وہ داخل نہوئی  
 تو دوسری طلاق اسپر واقع ہو جائیگی کیونکہ پہلی طلاق کو جو معلق بالشرط ہو کر خاموش ہو گیا اور پھر دوسری  
 بار کہا کہ طلاق سے تو یہ دوسری فی الحال اسپر پڑ جائے گی کیونکہ عمل باقی ہوا اس وجہ سے کہ پہلی طلاق  
 نہ پائے جانے شرط کے نہیں پڑی تھی اور تیسری نہ ہو جائیگی اس وجہ سے کہ غیر مدخول بہ عورت کا حکم یہ ہے کہ  
 اگر اسکو جدا کر کے طلاق دیوے تو پہلی ہی طلاق میں بدون عدت کے نکاح سے باہر ہو جاتی ہے اور پہلی  
 طلاق کے شرط سے معلق ہونے کا یہ قائم رہے کہ اگر آئندہ دوبارہ نکاح کے بعد وہ عورت پھر نکاح میں داخل  
 ہوگی تو پہلی شرط سے اسکو طلاق پڑ جائے گی۔ وعدلہما بتعلق لکل بالدخول اور صاحبین کے نزدیک  
 تیون طلاق میں دخول مکان سے معلق ہوگی کیونکہ جب عبارت میں فصل نہوا اور ہر ایک کے ساتھ شرط کے

سلیق ہونے میں کیا کلام ہو سکتا ہے نہ عند الدخول نیلہا لالتیب فلا یقع الا واحدة پھر داخل ہونے پر ترتیب ظاہر ہوگی مگر واقع ایک ہی طلاق ہوگی۔ ولو قال انت طالق ثم طالق ثم طالق

ان دخلت الدار فعند ابی حنیفۃ وقعت الاولى فی الحال ونعت الثانية والثالثة یعنی اگر شرط کو مؤخر کیا اور کہا کہ تجھ کو طلاق سے پھر طلاق ہو پھر طلاق سے اگر تو مکان میں جائے تو اب حنیفہ کے نزدیک فوراً پہلی طلاق پڑے گی اور دوسری اور تیسری طلاق نہ ہو جائے گی وجہ اسکی یہ ہے کہ تاخیر تکلم میں باقی گئی تو جب پہلی طلاق کا لفظ لکرا خاموش ہوا تو فی الحال ایک طلاق پڑ گئی کیونکہ اسکا تعلق شرط سے نہیں کیونکہ شرط میں اور پہلی طلاق میں سکوت فاصل سے اور غیر دخول ہونے کی وجہ سے عورت پہلی ہی طلاق میں نکاح سے باہر ہو گئی پس دوسری اور تیسری طلاق نہ ہوئی۔ وعندہا یقع الواحدة عند

الدخول اور صاحبین کے نزدیک دخول مکان کے وقت ایک طلاق واقع ہوگی لاکونجا جیسا کہ پہلے ذکر کیا اور وہ یہ کہ اسکے نزدیک خواہ شرط کو مقدم کرین یا مؤخر دونوں صورتوں میں تینوں طلاقیں اس سلیق ہوتی ہیں کیونکہ جب عبارت میں فصل نہوا تو ہر ایک کے ساتھ شرط ضرور سلیق ہوگی اور جب وہ مکان میں جائیگی تو پھر غیر دخول ہونے کے ایک طلاق پڑ کر نکاح سے باہر ہو جائے گی۔ وان كانت المرأة متلفحة

ہا فان قدم الشرط تعلقت الاولى بالدخول ویقع تثنان فی الحال عند ابی حنیفۃ وان

اخر الشرط وقع تثنان فی الحال وتعلقت الثالثة بالدخول وعندہا ینعلق بالکل بالدخول فی الفصلین اور اگر وہ عورت دخول بہا سے یعنی مادہ کو اسکے پاس جانے کا اتفاق ہوا ہو پس اگر شرط کو مقدم کیا اور کہا ان دخلت الدار فان طالق ثم طالق یعنی اگر تو اس مکان میں جائے تو تجھ کو طلاق ہو پھر طلاق سے پھر طلاق سے تو پہلی طلاق امام عظیم کے نزدیک مکان میں داخل ہونے پر واقع ہوگی اور دوسری وقت واقع ہو جائیگی اور اگر شرط کو مؤخر کیا مثلاً کہا انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فود طلاق اسی وقت واقع ہوگی اور تیسری مکان میں دخول پر سلیق ہوگی اور صاحبین کے نزدیک خواہ شرط کو مقدم کرین یا مؤخر دونوں صورتوں میں دخول مکان پر وقوع طلاق کا اثر پڑے گا اور جب شرط دخول کی پائی جائے گی تو تین طلاقیں پڑیں گی۔

اور کبھی اس لفظ کو جازاً داد کی جگہ آتے ہیں اسی قبیل سے اس حدیث میں جو ابو داؤد نے عبد اللہ بن عمرو سے روایت کی ہے کہ وہ کہتے تھے کہ آنحضرت نے مجھ سے فرمایا۔ اذا حلفت علی یمن فلیت غیوہا

خیرا منها فکفر عن یمنک ثم انت الذی ہو خیر یعنی جس وقت تو طوف کرے کسی چیز پر پھر تو اس کے خلاف کو بہتر دیکھے تو تو اپنی قسم ٹوٹنے کا کفارہ دیر سے اور اسکو کرنا بہتر ہو ٹھیکیمان داد ماطفہ کی جگہ دینا جو اسے اگر امام شافعی کے نزدیک ٹھیکیمان اپنے حقیقی معنی پر سے اور اسی لیے ان کے نزدیک کفارہ دیرینا قبل قسم ٹوٹنے کے درست ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک کفارہ قبل قسم ٹوٹنے کے جائز نہیں تو اگر قبل قسم ٹوٹنے کے کفارہ دیرینا تو بعد قسم ٹوٹنے کے بھر دو بار دینا لازم آئیگا اگر قسم ٹوٹنے سے قبل کفارہ دیرینا کافی ہو تو اصل امر یعنی کفر کی حقیقت پر عمل ممکن نہو کیونکہ کفارہ تو قسم ٹوٹنے کے بدلے میں واجب کیا گیا ہو اور جب تک قسم ٹوٹنے کی تو کفارہ بھی واجب نہو گا پس اسکو پہلے دیر سے کی صورت میں امر کے حقیقی معنی باقی نہ رہیں گے اور اجابت یا نہی کے معنی میں ہو جائیگا اور یہ مجاز ہے اور یہاں بحسب مجاز فعل کے عرف یعنی شکا مجاز اول سے کہیو نکلا ایک حدیث صحیح بھی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ شہ کا داد کے معنی میں ہونا چاہیے اور وہ حدیث عدی بن حاتم سے صحیح مسلم میں اس لفظ سے مروی ہے من حلف علی ین ذیر وغیرہا خیرا منها فکفلیات الذی ہو خیر دیکھو عن یمنک یعنی جو شخص طوف کرے کسی چیز پر پھر اس کے خلاف کو بہتر دیکھے تو اسے بہتر کو کرے اور اپنی قسم کا کفارہ دیر سے جب اس صحیح حدیث میں داد و پچاس شہ کے ہو اور کفارہ کا کفارہ قسم ٹوٹنے کے بعد سے تو معلوم ہوا کہ حنت کفارہ سے پر مقدم ہو پس اس روایت میں اور پہلی روایت میں تطبیق واجب ہوئی اس لیے پہلی روایت میں شہ کو مجاز اول کے معنی میں کر لیا جو مطلق جمع کے لیے ہے ہاں پہلی روایت سے کفارہ کا اور حنت کا وجوب ثابت ہوتا ہے بغیر اس سے کہ ایک کو دوسرے پر تقدم ثابت ہو پھر دوسری حدیث صحیح سے ترتیب سمجھی گئی اور یہ معلوم ہو گیا کہ قسم کے ٹوٹنے سے کفارہ کی تاخیر واجب ہے

### فصل

بل تدارک الغلط باقلیة الثاني مقام الاول بل غلط بات کے تدارک کے واسطے آتا ہے کلام دوم کو کلام اول کی جگہ رکھ دیتے ہیں اور یہ کہیں پہلے کلام کے ابطال اور کلام ابعد کے ثبوت کا قائلہ بننا ہے جیسے اس آیت میں وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانہ بل عباد مکرمون یعنی کافر کہتے ہیں کہ عدنانے اپنے لیے اولاد بنائی ہے اس کے کافر کہتے تھے کہ فرشتے خدا کی (ذکیان ہیں) وہ آپاکتہ ولد اور شریک سے بلکہ یہ فرشتے اس کے بندے ہیں جسے انکو ذنی عبادت سے مکرم و ممتاز کیا ہو اور کہیں کلام اول کی غرض سے دوسرے کلام کی طرف انتقال مقصود ہو اسے پس یہ بھی غرض سے اعراض کے لیے کو چنانچہ اس آیت میں اس لیے ہو

وَذَكَرْنَا فِيهِ بِفَضْلِ بِلْ تَوْثُرُونَ الْحَيَاةَ الثَّمَانِيَةَ مِنْ أَهْلِ رِبْ كَامِ بَرْحَا بِمِرْنَا زَكِي بَلْ كَرَمَ لَوْ كُونِ سَنَ  
 مَيَاتِ دَنِيَا كُو اِخْتِيَارِ كَرِيَا هَر فَازَا قَالِ لَعِبَرِ الْمَدْعُولِ بِهَانَتِ طَالِقِ وَاحِدَةً لِابِلِ ثَنْتَيْنِ وَقَعَتْ  
 وَاحِدَةً لِانْ قَوْلِهِ لَابِلِ ثَنْتَيْنِ رَجُوعِ عَنِ الْاَوَّلِ بِاِقَامَةِ الثَّانِي مَقَامِ الْاَوَّلِ وَلَمْ يَجْعَلِ رَجُوعَهُ  
 فِي مَقَامِ الْاَوَّلِيِّ فَلَا يَبْقَى الْحَلُّ عِنْدَ قَوْلِهِ ثَنْتَيْنِ شَيْئًا اِذَا كَرَسِيَ شَخْصٌ فِي ابْنِي فَيُرِيدُ طَوْرَهُ عَوْرَتَهُ كَمَا كَرَسِيَ  
 تَجْهَوُ اِيكَ طَالِقِ سَبَّ بَلْ كَرَمَ وَطَلَّاقَيْنِ هِيَ تُو اِسْ كَلَامِ سَبَّ اِيكَ طَالِقِ دَاتِ قِ بُو كِي وَ لَابِلِ ثَنْتَيْنِ مِ  
 اَوَّلِ سَبَّ رَجُوعِ كَرِيَا اَوْر اِسْ كُو مَعْطُوفِ كِي بَلْ كَرَمَ بِرْ كَرَمَ نَفْظِ وَاحِدَةٍ سَبَّ رَكْعَةً اِيكَرُ كَلِمَةً وَاحِدَةً كَمَا كَرَسِيَ اِسْ سَبَّ رَجُوعِ  
 نَهِيْنِ كَرَسِيَ لَهَذَا اَوَّلِ اِيكَ طَالِقِ دَاتِ قِ بُو كِي اَوْرِ جُو كَرَمَ مَطْلَقَهُ فَيُرِيدُ رَجُوعَهُ اَبْ طَالِقِ كَامِلِ نَهْ رَا اِسْلِي  
 لَابِلِ ثَنْتَيْنِ كَا بَلْ كَرَمَ اِخْرَ نُو كَا وَا لَوْ كَانَتْ مَدْخُولًا بِمَقَامِ الثَّلَاثِ اَوْر اِغْرُوهْ عَوْرَتِ مَدْخُولِ بِهَانِ بُو كِي  
 تُو ثِنْتَيْنِ طَلَّاقَيْنِ دَاتِ قِ بُو كِي اِغْرُوهْ قِيَا سِ كِي رُو سَبْلِي وَ هَا نِ لَا يَا جَا تَا سَبَّ جِهَانِ غَيْرِ مَقْصُودَاتِ نَحْوِ سَبَّ  
 كَلِّ جَانِ بِهَرَاتِ سَبَّ اِعْرَاضِ كَرَمَ وَ اَبَاتِ كِي جَانِ مَقْصُودِ سَبَّ كَرَمَ جُو كَرَمَ يَا بَاتِ وَ هِيَ هُو كِي هُو جِهَانِ  
 كِي جِيْزِ كِي غَيْرِ دِي جَانِ كِي وَ كَرَمَ خَيْرِ مِ بِنِ صَدَقِ وَ كَرَمَ بَدُو نِ كَا اِحْتِمَالِ هُو تَا هُو اَوْر اِنْتَا مِ نِ اِيْسَانِ اِيْكِنِ  
 سَبَّ كِي وَ كَرَمَ كَرَمَ وَ اَلَا كِي جُو اِخْرَ اِسْ رَكْعَتَا سَبَّ اِيْكُو فَيُجِزُ طَلَبِ كَرَمَ اَوْر اِعْرَاضِ وَ هُو طَلَبِ مِ نِ اِحْتِمَالِ صَدَقِ  
 كَرَمَ بَا نَهِيْنِ اَوْر طَالِقِ كَا دَاتِ قِ كَرَمَ اِنْتَا سَبَّ تُو اِسْمِ نِ اِعْرَاضِ وَ تَرَا كِ صَحِيْحِ نَهُو كَا بَسْ بَعْرُورَتِ بِجَهْلِي  
 اَوْر بِيْلِ وَ نُو نِ طَلَّاقِ نِ بَرْمَلِ كَرَمَ جَانِ كَا اَوْر اِسْمِ وَ هِيَ سَبَّ ثِنْتَيْنِ طَرِيْقِي وَ هَذَا جَلَا فِ الْمَالِ  
 قَالَ لَفْلَانِ عَلِي الْاَلْفِ لَابِلِ لِفَانِ حَيْثُ لَاجِبُ ثَلَاثَةِ الْاَلْفِ عِنْدَنَا يَهْ سَلَّةُ طَالِقِ بَرْمَلِ سَبَّ  
 سَلَّةُ اَقْرَارِ كِي جِيْ سَبَّ كَرَمَ كَمَا كَرَمَ فُلَانِ كِي بِجَهْرِ اِيْكِنِ اَرْ بَلْ كَرَمَ وَ هَذَا مِ نِ اِسْمِ اَبُو حَنِيفَةَ كِي نَزْدِيْكِ  
 مَقْرُوبِ وَ هَذَا لَازِمُ اَسْمِيْكَ وَقَالَ اَلْفُ حَيْثُ ثَلَاثَةُ الْاَلْفِ اَوْرِ زَوْجِ طَالِقِ بِرْمَلِ سَبَّ كَرَمَ كَرَمَ كَرَمَ اِسْمِ  
 صُوْرَتِ مِ نِ جِيْ ثِنْتَيْنِ هَذَا لَازِمُ اَسْمِيْكَ اِغْرُوهْ صَحِيْحِ نَهِيْنِ اَبُو حَنِيفَةَ كِي وَ سَبْلِي يَهْ اِنْتَا حَقِيْقَتُهُ اَلْفِطْلَانِ  
 اَلْفِطْلَانِ بِاَثْبَاتِ الثَّانِي مَقَامِ الْاَوَّلِ وَلَمْ يَجْعَلِ عِنْدَ اِبْطَالِ الْاَوَّلِ فَيَجِبُ الثَّانِي مَعِ بَعْدَهُ  
 الْاَوَّلِ وَ ذَلِكَ بِطَرِيْقِ زِيَادَةِ الْاَلْفِ عَلِي الْاَلْفِ الْاَوَّلِ اِسْمِيْكَ كَرَمَلِ مِ نِ مِ لِ وَ اِسْمِيْكَ رَا كَرَمَلِ كَرَمَلِ  
 هُو كَرَمَلِ رُوْمِ كُو كَلَامِ اَوَّلِ كِي جِيْ نَابِتِ كَرَمَلِ اِغْرُوهْ اِسْمِ اَوَّلِ كَا اِبْطَالِ نَهِيْنِ هُو اِسْمِ اِسْمَالِ مِ نِ  
 وَ دُورِ كَلَامِ كِي صَحِيْحِ مَعِ بَعْدَهُ اَوَّلِ كِي وَ اِحْتِمَالِ هُو كِي اَوْر اِسْمِيْكَ اِيْكِنِ اَرْ بِرْمَلِ اِيْكِنِ اَرْ اِيْكِنِ اَرْ اِيْكِنِ اَرْ  
 وَ هَذَا هُو جَانِ جَلَا فِ قَوْلِهِ اِنْتَا طَالِقِ وَاحِدَةً لَابِلِ ثَنْتَيْنِ لِانْ هَذَا اِنْتَا وَ ذَلِكَ اِخْرَا

والعطل انما يكون فلاخبار دون الاستاء فامكن بصح اللفظ متدارك العطل فلاقرار  
 دون الطلاق اور یہ برعکس ہر امت طالق واحد لابل ثنتین کے کیونکہ یہ اتنا ہے اور اتنا خیر ہے  
 اور خبر میں غلطی ہو جاتی ہے اتنا میں غلطی نہیں ہوتی لہذا خبر میں غلطی کا تدارک کر کے فقط کا صحیح بنا لینا  
 ممکن ہو اور انشا میں ایسا نہیں ہو سکتا خبر سے غرض و عایت یہ ہو کہ ایک حق لازم کو ظاہر کرے نہ یہ کہ کچھ نہیں  
 ایجاد کرے جیسے انشا میں ہوتا ہے پہلے قرار میں اضراب اور تدارک غلطی کا احتمال سے اسے اصل پر عمل  
 کیا جائیگا اور اس سے اعراض ثابت ہو جائیگا اور دہ ہزار لازم آئیگی گویا مقررے اولاً ہون کا تھا کہ پھر اس کے  
 ایک ہزار میں جنکے ساتھ اور کچھ نہیں پھر اپنی غلط بیانی کا تدارک کیا اور تنہا ہزار سے اعراض کر کے کہا بلکہ  
 آس ہزار کے ساتھ میں ایک ہزار اور بھی ہیں اور طلاق چونکہ اتنا ہے وہ ان تدارک کا احتمال نہیں اس  
 ضرورت سے بلکہ اول و آخر دونوں پر عمل کیا گیا حتیٰ لو کان الطلاق بطریق الاخبار بان  
 قال كفت طلقك اس واحد لابل ثنتین بیقرہ شنتان بہا تک کہ اگر طلاق بطریق اخبار  
 کے ہوگی مثلاً مرد نے کہا کہ میں نے کل تم کو ایک طلاق دی تھی نہیں بلکہ دو اس صورت میں وہ طلاق  
 واقع ہوگی لہذا ذکر کرنا جیسا کہ ہے ذکر کیا اور وہ یہ کہ غلطی کی تلافی و تدارک اخبار میں ممکن ہو اور  
 انشا میں ممکن نہیں۔

فصل

لكن للاستدراك یعنی لکن استدراک کا فائدہ دیتا ہے تا جہ المصادر میں استدراک کے معنی کسی چیز کا  
 دریافت کرنا لکھے ہیں اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ استدراک میں بین طلب کے لیے نہیں ہو اور حواشی ہندیہ میں  
 جو تعریف استدراک کی گئی ہو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بین طلب کے لیے ہے اور اصطلاح میں کلام سابق کا  
 وہم دفع کرنے کو کہتے ہیں گران و مثالوں میں کہ یہ چیز ساکن نہیں ہے لیکن متحرک ہے اور یہ شے سفید نہیں  
 ہے لیکن سیاہ ہے استدراک کے معنی درست نہیں ہوتے کیونکہ یہاں نہ تو ہم سے نہ دفع اس لیے بعض نحو یوں  
 نے اس تعریف کو بدل کر یوں کہا ہے کہ استدراک سے کہتے ہیں کہ لیکن سے ابد کے لیے وہ حکم ثابت کیا جائے  
 جو حکم ماقبل کے مخالف ہو اور اس صورت میں پہلی دونوں مثالیں درست ہو جائیں گی بعد المنفی یعنی لکن  
 دوسرے استدراک کے ہے بعد نفی کے مطلب یہ ہے کہ لکن استدراک کے لیے نفی کے مستعمل نہیں ہوا خواہ  
 اس کے باقیل نفی ہو یا اس کے ابد نفی ہو فیكون سوجہ اثبات ما بعدہ فاما نفی ماقبله ثابت بلکہ

پس اصلی غرض لکن سے اسکے مابعد کا ثابت کرنا ہے اور اقبل کی نفی اپنی دلیل سے خود ثابت ہوتی ہے  
 پس اگر عطف مفرد کا مفرد ہو تو لکن کے اقبل کا منفی ہو تا ضرور ہے اور لکن اس بات پر دلالت کرتا ہے  
 کہ جو چیز معطوف طیب سے منفی ہے وہ معطوف کے لیے ثابت ہے اور حکم کی نفی معطوف علیہ سے اپنی حالت پر  
 باقی ہے کچھ غلطی کی وجہ سے واقع نہیں ہوا ہے۔ اگر عطف جملے کا جملے پر ہو تو دونوں بلون میں سے ایک  
 موہمہ ہے اور دوسرا دفعہ نفی و اثبات میں متنازع ہو تا ضرور ہے مگر یہ ضرور نہیں کہ پہلا ہی جملہ منفی ہو بلکہ اگر پہلا  
 منفی ہو تو دوسرے کو مثبت ہونا چاہیے اور دوسرا منفی ہو تو پہلے کا مثبت ہو تا ضرور ہے لیکن یہ بھی ضرور نہیں  
 کہ لفظوں میں متنازع ہو بلکہ مفہوم ضمنی میں متنازع کافی ہے کیونکہ وہ ہم پیدا ہوتا اور اس کا دفع کرنا مفہوم دینے  
 پر مبنی ہے نہ الفاظ پر پس ہو سکتا ہے کہ لفظاً دونوں مثبت ہوں مگر معنی کے اعتبار سے ایک مثبت ہو اور دوسرا  
 منفی اور دونوں کے مفہوم میں تضاد حقیقی ضرور نہیں بلکہ فی الجملہ متافات کافی ہو و العطف هذه الكلمة

انما یحقق عند اتساق الكلام اور لکن کے معنی عطف میں ہونے کے لیے انتظام اور ارتباط  
 شرط ہے اور یہ دو باتوں کے ساتھ ہوتا ہے ایک یہ کہ کلام کے بعض جزا بعض سے متصل ہوں یعنی لکن کو اقبل  
 سے ملا کے کہنا چاہیے بیچ میں ٹھہرنا چاہیے دوسرے یہ کہ لکن کا ابعدا کے اقبل کے منافی نہ ہو اور منافی  
 ہونے کی صورت یہ ہے کہ جو فعل ثابت کیا جائے بعینہ اسکی نفی نہیں کی جائے بلکہ نفی ایک کب طرف اچھ ہو

اور غمبات دوسری شے کی طرف۔ فان كان الكلام متصفاً بعلق النفي بالاثبات الذي بعده پس  
 جب کلام متسق سے متعلق ہوگی نفی اس اثبات کے ساتھ جو اسکے بعد ہو و الا فہو متناقض یعنی اگر  
 کلام میں انتظام اور ارتباط نہ ہوگا تو پھر لیکن عطف کا حرف نہ رہے گا نہ اصطلاحی استدراک کا قائل ہو سکے گا  
 بلکہ ابعدا کے لیے ہوگا اور اسکا ابعدا یک طیبیہ مستقل جملہ بن جائیگا جو اقبل پر معطوف ہوگا مثلاً ما ذکرہ

عند فی الجلسم اذا قال لفلان علی الف قرض فقال فلان لا ولكن غصب له مثال اسکی امام  
 محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جامع صغیر میں ذکر کی ہے کہ مثلاً کسی شخص نے کہا کہ اسکے بچہ ہزار روپے قرض کے  
 طور پر بہن اور مقر نے جو اذ یا نہیں لیکن تو نے مجھ سے چھین لیے تھے ذمہ المال لان الكلام منسق

قلہم ان النفي كان في السبب دون نفس المال اسبر الخ یعنی ہزار لازم آئیگی کیونکہ لیکن کو ملا کر کیا ہے  
 اسلئے یہ قول صحیح ہوگا اور مقر کا اول نہیں کہد یا مقر کے اقرار کا وہ نہ ہوگا بلکہ اس سبب کا انکار ہوگا جو مقر نے  
 بیان کیا ہے اور وہ قرض ہے اور پھر قرض استراک کے بعد جو کچھ کہا اور وہ دوسرے سبب یعنی غصب کا بیان ہے

اسیے نفی و اثبات علیحدہ علیحدہ سبب پر وارد ہوتے ہیں نہ نفس ان اگر اس قول میں استدراک صحیح نہ ہو تب اظہار تفریک  
نہیں کہدینا مقرر کے اقرار کار و قرار پانہ اس استدراک بیان تفسیر سے اسیے اقبل ہے اسکو لما کر کنا ضرور ہوا  
دونوں میں فاصلہ واقع ہونے کی صورت میں صحیح نہیں اسطرح کہ پہلی بات کہنے کے بعد ثمر کردوسری آ

کے وکذا لک لو قال لفلان علی الف من من هذه الجارية فقال فلان لا الجارية جارية بل  
ان لی علیک الف لیکنہ المال فظہر ان المنفک ان فی السبب لاصل المسال ایسا ہی اگر  
کہا کہ فلان شخص کے میرے فے ہزار اس کینز کی قیمت کے ہیں پس سے جواب با کہ یہ امر نہیں بلکہ کینز تو تیری  
کینز ہو لیکن میرے تیرے فے ہزار ہیں تو تیرا میرا یعنی ہزار لادم آئیے پس سلام ہوا کہ نفی سبب میں تھی  
اصل ل میں نہ تھی۔ ولو کان فی یدہ عبد فقال هذا الفلان فقال فلان ما کان لی قط ولکنہ فلان

لغیر ان وصل الکلام کار العبد للمقرہ المانی ان المنفی تعلیقاً لاثبات اور اگر اسے اقر میں یعنی قبضے میں غلام ہوا اور اسے کہا یہ غلام  
فلان شخص کا اور مقرر نے کہا میرے پاس تو کبھی غلام نہ تھا بلکہ یہ تو دوسرے فلان شخص کا ہو اگر یہ بات متصل کسی پر تو غلام سے  
مقرر کا ہو گا کیونکہ نفی کا تعلق اثبات سے ہو گا کہ اپنے ملک کی نفی کر دلی ہر دوسرے کی واسطے ثابت کر دیا پس غلام اولاً  
آپ سے مقرر کے لیے ہو گا پھر اسکی تمویں کی وجہ سے دوسرے مقرر کے لیے ہو جائیگا اور چونکہ تجویز ظاہر کلام کو  
تفسیر کرتی ہے اسلیے یہ شرط ہے کہ رد کے ساتھ ہی ساتھ تجویز بھی کی جائے اسلیے ماکان لی قط کے ساتھ

ولکنہ فلان کو لما کر کنا ضرور ہو کیونکہ اول کلام آخر کلام پر ہوتو وقت اور چونکہ آخر کلام اول کلام میں تفسیر  
پیدا کرتا ہے اسلیے اگر اسکو ساتھ ہی کے گا تو صحیح ہو گا اور اگر جدا کے گا تو صحیح نہ ہو گا جیسا کہ صنف کتے ہیں جان  
فصل کان العبد للمقرہ اول فیلون قول المقرہ رد الاخر اول اور اگر یہ کلام میں نفی کو متصل نہیں کہا تو غلام  
مقرر اول کا ہو گا اور مقرر اول کا قول قرار کار و ہو گا کیونکہ یہاں تفسیر متصل نہیں ہو ۱۲ اور کلام اس  
جزیرہ پر موقوف نہیں ہو سکتا جو اس سے متصل ہو۔ ولو ان امتدوجت نفساً بغير ان مولاها باء

در اھم فقال المولى لا اجيز العقد بقاء درهم ولكن اجيزه باء وخمسين بطل العقد لان الكلام  
غير متسق فان نفی الاجازة واثباتها جہتہا لا یقتضی فكان قولہمکن اجيزه امانہ بعد رد العقلاء اگر کسی  
کینز نے پھر اجازت اپنے مالک کے ہوض سرور و پے کے نکاح کر لیا اسپر مالک نے کہا کہ میں اس رقم پر اجازت  
نہیں دیتا لیکن ڈیڑھ سو روپے ہر کے بے اجازت دیتا ہوں تو عقد باطل ہو جائیگا کیونکہ باعتبار  
سنے کے کلام متصل نہیں اجازت کی نفی اور اجازت کا اثبات ایک جگہ نہیں پایا جا ۲۔ پس مالک کا یہ قول



کہ لکن اجیزہ ثبات بعد انکار عقد کے ہے اور دوسری عبارت میں یوں مجموعہ کہ اس کلام میں نفی و اثبات دونوں ایک چیز یعنی نکاح سے متعلق ہیں اس لیے کہ الٹا کے اول انکار کرنے سے اصل نکاح منتفی ہو گیا ہے پھر نئے دوسری مقدار ہر کے ساتھ اسی نکاح کی ابتدا کی ہو جسے پہلے نسخ کر چکا ہو تو لیکن کے لفظ سے ڈیڑھ روپے کے ہر مرد و بارہ نکاح پڑھ لینے کی اجازت مفہوم ہوتی ہو اور پہلا نکاح باقی نہیں رہا ہے پس اس کلام میں لیکن استدراک کے لیے صحیح نہ ہوگا بلکہ ابتدا کے لیے قرار جائیگا اگر یہاں لیکن کو استدراک کے لیے قرار دیا جاتا تو نفی و اثبات کا تعلق ایک ہی کلام یعنی نکاح کے ساتھ لازم آتا اور کلام کا آغاز اُس کے انجام کے متناقض ہو جاتا کیونکہ ہر کے ہونے سے نکاح میں سنائرت نہیں ہو سکتی اس لیے کہ اصل نکاح ہی ہے مگر تو اسکا تابع ہے اسی لیے نکاح بدون ذکر ہر کے درست ہے اور جب لیکن ابتدا کے لیے ہوگا تو کلام صحیح ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں جس نکاح کی نفی ہوتی ہو وہ ہے جو الٹا کی اجازت کے پہلے بندہ چکا تھا اور جس کا ثبوت ہوا ہے وہ وہ ہے جو الٹا کی اجازت کے بعد باندا جاتا ہو وکذلک لوقال لا اجیزہ لکن اجیزہ ان

ذدقی خمسين على المائة يكون فضا للتكلم لعدم احتمال البيان لان من شرط الاتفاق والاشاق والاشاق ایسے ہی اگر ان الفاظ سے کہا کہ میں جائز نہیں رکھتا لیکن جائز کرتا ہوں میں اگر تو تنویر اور بیجاں بڑھادے اس سے بھی نکاح نسخ ہو جائیگا کیونکہ یہاں احتمال بیان کا نہیں شرط بیان سے اتصال ہے اور یہاں اتصال نہیں یعنی اگرچہ لفظوں میں اتصال ہے بد معنی میں اتصال نہیں۔

### فصل

اول فتاویٰ احد المذکورین او واسطے قول و دین سے ایک سے یعنی تردید کا فائدہ دیتا، اور از مطون مطون مطون میں سے ایک ساتھ حکم کا تعلق بطور ایما کے مراد ہوتا ہے دونوں مراد نہیں ہوتے و لفظ لوقال ہذا حق او ہذا کان بمنزلة قولہ احدہما لعمدتی کان لہ ولا یرایہا سی واسطے اگر کہا کہ یہ آزاد ہو یا یہ تو یہ قول ہنسے اس قول کے ہوگا کہ دونوں میں سے ایک آزاد ہو یا تک کہ اسکو بیان کرنے کا اختیار ہوگا اور یہ کلام بظاہر انشاء ہے اس لیے کہ اس سے آزادی کی ایجاد مقصود ہو گریں یہ بھی احتمال ہو کہ شاید پہلے زلمے کی آزادی کی خبر دیا ہو یعنی اس بیان سے قبل نکو آزاد کر چکا تھا اور یہ بیان اس آزادی کی خبر ہو کیونکہ یہ کہنا کہ ہذا احد او ہذا از روئے سنت کے خبر ہے اور شروع کی حیثیت سے انشاء ہے پس انشاءیت کی وجہ سے الٹا کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ دونوں میں سے جسکو چاہے آزاد کر دے اور یہ کہہ دے کہ میری مراد اس کی آزادی سے تھی اور خبر کی حیثیت سے

تعیین اس خبر معمول کا بیان بھی جائیگی جس کا اس کلام کے صادر ہونے سے قبل واقع ہونا متحمل ہوا اور  
 جیسا کہ بیین میں دو ہتین مانی جاتی ہیں ایسے ہی بیان میں بھی دو ہتین مانی جائیگی کلا یک جہ سے اسکو آزاد  
 کی ایجاد کبھی جائیگا اور دوسری وجہ سے اگلی آزادی کی خبر معمول کا اظہار پہلی ہت کا نفع یہ ہے کہ آزادی کی  
 ایجاد بیان کے وقت ملحوظ ہوگی اور اس صورت میں آزادی کے لیے عمل کا صلح ہونا شرط ہے کیونکہ آزادوں  
 وہی چیز ہو سکتی ہے جو اسکے قابل ہو پس اگر مالک کے مراد بیان کرنے سے قبل ایک غلام مر جائے اور وہ کہے کہ  
 میری مراد یہ ستونی تھا تو اسکا قول معتبر نہ ہوگا کیونکہ مردہ آزاد کرنے کے قابل نہیں دوسرے ہت بھی قائم ہو کہ  
 شاید اسے اپنے نفع کی غرض سے ایسا کیا ہو پس جو زندہ ہے اسکی آزادی تعین ہو جائیگی اور دوسری ہت  
 یہ مال ہے کہ قاضی جبراً اس سے غلام کو آزاد کرائیگا اگر بیان میں یہ دو ہتین نہ ہوتیں ایک ہی ہت ہوتی  
 مثلاً خبر معمول کا اظہار ہی ہوتا تو مراد کو بیان کرنے کے وقت محل کی صلاحیت مشروط نہ ہوتی بلکہ ایجاباً بل  
 کے وقت محل کا قیام شرط ہوتا یا صرف آزادی کا ایجاد ہوتا تو قاضی کو حیر کرنے کا کوئی حق نہ پہنچتا۔ ولو

قال وکلت ببيع هذا العبد هذا وهذا كان الوكيل احدهما وبياح البيع لکل واحد

منهما ولو باع احدهما ثم عاد العبد الى ملك المولى لا يكون للاخوان ببيعة اور اگر اسے کہا  
 کہ وکیل کیا میں نے اس غلام کے فروخت کرنے کے لیے اسکو یا اسکو تو وکیل دونوں میں سے ایک ہوگا اور  
 دونوں میں سے ہر ایک کو بیچنا درست ہوگا اور اگر ایک بیچ دیا اور پھر غلام موکل کی ملک میں لوٹ آیا تو  
 اسوقت دوسرے کو اسکے بیچنے کا اختیار باقی نہیں رہے گا۔ بیچ کا دونوں میں سے ہر ایک کے لیے سبب ہونا  
 اسلئے ہے کہ وکیل و نشاء اور کلہ تر وید کے انشائین آنے سے تخیر یا اجت کے معنی حاصل ہوتے ہیں  
 شک کے اسلئے کہ انشاء ابتدا کلام کا ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے تو ایمن شک کا احتمال نہیں ہو سکتا  
 اسلئے کہ شک کا محل خبر سے تخیر میں دونوں جمع نہیں ہوتے اور اجت میں جمع کرنا جائز ہے اور جو کہ بیان  
 کلہ تر وید تخیر کے لیے آیا ہے اسلئے دونوں کا اجتماع شرط نہیں دونوں میں سے جو نہ ساتصرف کر سکا صحیح ہوگا  
 اور موکل کی ملک میں لوٹ آنے کے بعد دوسرا وکیل اسلئے فروخت نہیں کر سکتا کہ وکیل کا ساتھ نہیں ہو چکا ہے

ولو قال لثلث سنة له هذه طالق او هذه وهذه طلقت احدی الاولین وطلقت المثلثة

لاعطافها على المطلقة منهما ويكون الحيا، للزوج في بيان المطلقة منهما بمنزلة ما لو  
 قال احد لهما طالق وهذه اور اگر اپنی تین بیویوں سے کہا کہ اسکو طلاق ہے یا اسکو اور اسکو تو پہلی

دو ذون میں سے ایک تو خاوند کے تکلم کی وجہ سے مطلق ہو جائے گی اور تیسری کو بھی طلاق ہوگی کیونکہ اسکا عطف اسپر سے جو ان دو ذون میں سے بہم طور پر مطلقہ سے اور مطلقہ کو بتلانے اور متعین کرنے کا اختیار خاوند کو ہوگا۔ تو ان سکا بننے اس طرح کہنے کے ہے کہ تم دو ذون میں سے ایک کو طلاق ہو اور اسکو اور قرار کتا کہ مرد کو پہلی کے درمیان میں اور پھیلی دو ذون کے درمیان میں متعین کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ اسے پھیلی دو ذون کو حرف عطف کے ساتھ جمع کیا ہے اور اس کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ اسکو طلاق ہو یا ان دو ذون کو جیسے کوئی کہے کہ میں اس سے بات نہ کروں گا یا اس سے اور اس سے مگر یہ وجہ صحیح نہیں اس لیے کہ سیاق کلام دو ذون میں سے ایک حق میں طلاق واجب کرنے کے لیے ہو اور عطف اس چیز میں شرکت ثابت کرنے کے لیے ہے جس کے لیے سیاق کلام واقع ہو ہے تو اس تقدیر پر اس کے کلام کا حاصل یہ ہوگا کہ تم دو ذون میں سے ایک کو طلاق ہو اور اسکو بھی وعلى هذا یعنی جبکہ عطف کرنے میں اس کے ساتھ یہ فائدہ حاصل

ہوتا ہے تو اس قاعدے کی بنیاد پر قال زفر اذا قال لا اكله هذا وهذا او هذا او هذا كان بمنزلة

قوله لا اكله احد هذين وهذا فلا يجت مالهم بیکلم امد الاولين والثالث وعندنا لو کلم

الاول وحده لا يجت ولو کلم احد الاخرين لا يجت مالهم بیکلمهما امام زفر نے کہا ہے کہ میں نے

کبھی نے کہا کہ نہیں بولوں گا میں اس سے یا اس سے اور اس سے تو جب تک پہلے دو ذون میں سے ایک سے

اور تیسرے سے کلام نہ کرے گا تم نہ ڈٹے گی کیونکہ تکلم کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ ان دو ذون میں سے ایک

اور اس سے نہ بولوں گا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر صرف اول سے بولا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر آخر

کی دو ذون میں سے ایک کے ساتھ بولا تو قسم نہ ڈٹے گی البتہ اگر پہلی دو ذون سے بولے تو قسم ٹوٹ جائے گی جیسا کہ

یہ ہے کہ لفظ اور جبکہ دو ذون میں سے ایک کو شامل ہوگا تو نکارت ثابت ہوگی اور یہ نفی کے مقام میں ہوا اور

مگر وہ عمل نفی میں عموم بطریق افراد کے واجب کرتا ہے تو تکلم کے قول کی تقدیر بولوں ہوگی کہ نہ اس سے اور نہ

اس سے اور نہ اس سے بولوں گا اس کے لفظ کے ساتھ عطف کرنے سے جمعیت کا فائدہ حاصل ہوا اور دو ذون

ایک نفی میں جمع ہوئے تو اس کلام سے کہ اس سے یا اس سے اور اس سے نہ بولوں گا مراد یہ ہوگی کہ نہ

اس سے اور نہ ان دو ذون سے کلام کروں گا اور نفی میں جمع کرنا قسم ٹوٹنے میں اتحاد واجب کرتا ہے اور

تقریبی افراق واجب کرتی ہے۔ یاد رکھو کہ کلام کرنے کے سلسلے میں عطف تقریب پر متعین ہوتا ہے کیونکہ عطف

میں ہی اصل سے مگر جبکہ غیر قریب کلام میں مقصود ہو تو اسکی طرف عطف ہو جاتا ہے جیسے مسئلہ طلاق میں

اسلیے کہ طلاق میں مقصود دو دین سے ایک غیر مسلمین ہوا اور ترک حکم کے مسئلے میں دو دنوں مقصود ہوتے ہیں

تہ آن من سے ایک غیر مسلمین اسلیے اصل سے عدول نہیں ہوتا ولو قال بعہد العبد او ہذا کان

لہ انذ بیعہ احدہما ابوہما شاہ اور اگر کہا کہ فروخت کر دے اس غلام کو یا اسکو تو وکیل کو اختیار ہے

کہ دو دنوں میں سے جسکو چاہے بیع ڈالے کیونکہ موکل کا یہ قول ایک غیر مسلمین غلام کو متبادل ہے اور امر کا

مقتضیٰ زمانبرواری کرنا ہے اور حکم کی بجائے اور غیر مسلمین میں نسل واقع کرنے سے تصور نہیں اسلیے

ضرورت تخییر ثابت ہوگی ولو دخل او فحل لمس اور اگر کہے اور کہ تردید کے لیے ہے ہرچہ داخل ہو اس

طرح کہ مثلاً تو یا دو شوہر غیر مسلمین کے نکاح کرے یا نقدی کا نام نہ لے بہم طور پر اسپر یا اسپر کر دے

بان تزوجہا علی ہذا او علی ہذا یحکم مہمل المثل عند ابی حنیفۃ لان اللفظ یتناول احدہما

وللوجوب لاصلی مہمل المثل یتزوج ما شاہدہ مثلاً نکاح کیا عورت کے ساتھ اس تعدد یا دوسری

تعدد اور تو امام اعظم کے نزدیک ہر مثل دلا یا جا بیگا کیونکہ کلام دو دنوں میں سے ایک کو شامل ہو اور موجب

اصلی ہر مثل ہو لہذا تزوج اسکو ہوگی جو ہر مثل کی طرح ہو کیونکہ ہر مثل نکاح میں فرج کی قیمت سے جیسے بیع میں

قیمت ہوتی ہے اور اس میں ہر میں کی طرف اس حالت میں عدول کیا جاتا ہے جس وقت کہ وہ قطعاً معلوم ہو

اور کہ تردید کا داخل ہونا مسکن کے معلوم قطعی ہونے کا ان سے پس موجب اصلی کی طرف رجوع کرنا واجب

ہوگا مگر صاحبین یہ کہتے ہیں کہ اگر نقدی کا ذکر نہ کیا ہوگا صرف یا یہ کہہ یا ہوگا تو شوہر کو اختیار ہو کہ جو

کچھ مناسب سمجھے عورت کو دیدے اور اگر نقدی کا نام لیا ہوگا تو کم سے کم نقدی ہر میں دینا واجب ہوگا

لیکن صاحبین کی رائے درست نہیں اسلیے کہ حرف تردید احد الذکورین میں سے ایک کو شامل ہونے

کے لیے موضوع سے اور وہ جمہول سے پس جبکہ اسکی جہالت کی وجہ سے تسمیہ فوت ہو گیا تو موجب اصلی کی طرف

رجوع کرنا بڑیگا اور تخییر تو اس ضرورت سے ثابت ہوتی ہے کہ جب کوئی امر وغیرہ کے ذریعہ سے کچھ طلب کرے

تو حکم کی بجائے اور پر قدرت حاصل ہو جائے دعویٰ ہذا اور اس قاعدے کے موافق کہ تخییر کی صورت میں

مطوف علیہ و مطوفین میں سے دو دنوں جمع نہیں ہوتے فلما التتہد لیس یکن فی الصلوۃ لان قولہ

علیہ السلام اذا قلت هذا و فعلت هذا فقد تمت صلوتک علیک لانما با احدہما فلا

بشرط کل واحد منہما وقد شطت القعدۃ بالانفاس علیہ خفیہ نے کہا ہے کہ تشہد

بیع التبیات بڑھاتا تا زکار کن اور فرض نہیں اسلیے کہ جناب سرور کا نانا نے فرمایا ہے کہ جب تو نے

التیما تہ بطلانی یا بقدر التیما ت کے بڑھنے کے بیٹھ لیا تو تیری ناز پوری ہوگی اسخضر نے نماز کے تمام کرنے کو  
 آن دو چیزوں میں سے ایک فیزمین کے ساتھ معلق کیا ہو تو دونوں مجتہدین شرط نہونگے اور تیسری تہیما ت  
 بڑھنے کی بقدر بیٹھنا بالاتفاق مشروط ہے تو التیما ت کا بڑھنا مشروط نہونگا رادی اسکے بعد اللہ ابن سو دین  
 اسخضر نے جب انکو تشہد سکھایا تو ایسا فرمایا تھا اگر ابراہادو کی روایت میں بجائے حرف تردید کے واو عاظفہ  
 واقع ہوا اور دارقطنی کی روایت میں اذا فعلت هذا فقد تمت صلوتک بھار بعض نے کہا ہے کہ یہ  
 حدیث میں داخل نہیں بلکہ ابن مسعود کا کلام ہے۔ نووی نے کہا ہے۔ اتفق الحفاظ علی انہا مدرجۃ یعنی  
 حفاظ نے اتفاق کیا ہے اس بات پر کہ یہ جملہ مرجع ہو یعنی حدیث میں داخل نہیں شیخ ابن الہمام نے اسکے  
 جواب میں کہا ہے والحق ان غایۃ الادلہ مہنا ان تصیر موقوفہ وللموقوف فمثل حکم الہم یعنی  
 حق یہ ہے کہ اور ارجح کی غایت یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہوگی اور موقوف کے لیے اسکی مثل میں حکم راجح کا ہے  
 ثم هذه الکلمۃ فی مقام النفی توجب نفی کلواحد من المذكورین پھر یہ کلام در نفی کے موقوف ہے  
 دونوں مذکورین کی نفی کر گیا کیونکہ اس وقت یہ کلام مجازاً اور عطف کی طرح عموم کا فائدہ دیتا اور یہ فائدہ  
 دلیل خارجی سے حاصل ہوتا ہے جیسے نفی کے موقع پر واقع ہونا یا اس کے محل میں آنا پس جہاں ان قرآن  
 میں سے کوئی پایا جائے وہ ان عموم مقصود ہوگا حتی لو قال لا اکلم هذا او هذا اجنثا ذاکم احدہما  
 ہاں تک کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ میں اس سے یا اس سے نہ بولوں گا تو جس سے بھی بولے گا قسم ٹوٹ جائیگی  
 کیونکہ حرف تردید مسطوف علیہ و مسطوف میں سے ایک کو تناول ہوتا ہے مگر سیاق نفی میں وہ نکرہ ہو کر بطریق التعمیر  
 کے عام ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک کو تناول ہوگا پس حکم کو دونوں میں سے ایک متعین کرنے کا اختیار  
 نہونگا کیونکہ ہر ایک نفی ہو چکا ہے و فی الامتبات بتناول احدہما معہ صفت التعمیر اور انبات میں دونوں  
 میں سے ایک کو شامل ہوگا اور اختیار باقی رہیگا کہ دونوں میں سے جسکو چاہے لے اور یہ بات انشاء میں  
 خصوصاً طلب کے مقام پر ہوتی ہے کقولہم هذا اذا ذاک مثلاً کہیں کہ اسکو لے یا اسکو تو دونوں  
 میں سے جسکو چاہے لے اور ایسی صورت میں دونوں کے جمع کرنے کا اختیار نہیں ہوتا بخلاف اباحت  
 کے کہ اس میں دونوں کا جمع کرنا صحیح ہے و من ضرورۃ التعمیر عموماً لا باحۃ قال اللہ تعالیٰ فکفارہ  
 اطلعہم عن ذرۃ مساکین من اوسط ما نظہون اہلیکم اذ کسوتہم او نحوہم و رقتا اور تعمیر کے  
 سبب عموم اباحت ثابت ہوتا ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے کہ کفارہ و من محتاجونکو اوسطاً و زیہ کا کھانا

کھلانا ہے جیسے دو ٹی سالن آب کھاتے ہو اور گھروالون کو کھلاتے ہو ویسے ہی انکو کھلاؤ زیادتی تغیر نہ کرو کچرا  
پنٹانا یا ایک غلام کو آزاد کرنا اگر کوئی حرم میں شکار کو مار ڈالے تو اس کے کفارے میں فرمایا ہر دو من قتلہ

منکم متعمداً جزاء مثل ما قتل من النعم علیہ ذوا عدل منکم ھدی یا باع اللعۃ او صفارۃ

طعام مساکین او عدل ذلک صیاماً یعنی جو کوئی تم میں سے شکار عمدتاً مار ڈالے تو جو جانور اسے  
اسکی نسل بر لادینا پڑے گا جو دو آدمی عادل و انصاف دلے مقرر کر دیں اس سے قربانی کا جانور  
خرید کے کہے تک پہنچاے یا قربانی کے عوض قیمت کا کھانا لیکر سکینون کو کھلائے یا ہر سکین کے پو سیہ  
صدقے کے عوض روزہ رکھے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک کفارہ دینے والے کو اختیار حاصل ہے کہ ان اشیا  
میں سے جس ایک قسم کو چاہے اختیار کرے اور اسی بطریق ابا حنیفہ کے ایک ہی قسم واجب ہے پس ان میں  
سے جسکو کر لیا کفارہ ادا ہو جائے گا اور اگر کوئی شخص سب کو جمع کر دے تب بھی درست ہے مگر کفارہ ایک  
ہی سے ادا ہو جائیگا اور باقی قسموں کو کرنا تبرع ہو گا اور اگر کسی قسم کو بھی نہیں کر لیا تو ان میں سے صرف  
ایک پر عذاب پانے گا مگر علماء عراق اور اکثر معتزلہ کا یہ مذہب ہے کہ جس کفارے کے ضمن میں جتنی قسمیں  
مذکور ہیں ان سب کا کرنا بطریق بدل کے واجب ہے مطلب اسکا یہ ہے کہ کل میں نخل ڈالنا جائز نہیں اور  
اگر کل میں نخل ڈالے گا تو ایک ہی قسم کے ترک پر عذاب پانے گا اور سب قسموں کا کرنا واجب نہیں لگایا کر لیا  
تو ایک ہی کے نخل پر ثواب ملے گا اور تکلف کو اختیار ہے جس قسم کو کر لیا عمدہ تکلیف سے بری ہو جائے گا  
غرضکہ حنفیہ کے اور اسکے مذہب میں کچھ فرق نہیں صرف لفظی فرق ہے کیونکہ حنفیہ ایک قسم کے وجوب کے  
قائل ہیں اور وہ سب کے وجوب کے بطور بدل کے قائل ہیں اور بعض معتزلہ کا یہ مذہب ہے کہ ہر قسم کا کرنا  
واجب ہے لیکن اگر ایک کو کرے گا تو دوسری قسمیں ذمے سے ساقط ہو جائیں گی جیسے نماز جنازہ کھانا سے  
کہ اگر کچھ اور کر دیں تو سب کے ذمے سے ساقط ہو جاتی ہے ورنہ سب گناہگار ہوتے ہیں اور اگر سب کو کرے گا  
تو سب کے کرنے کا جو حکم ہے اسکو بجالائیگا اور اسلئے ثواب و اجبات کا مستحق ہو گا ہر ایک کے کرنے پر اسکو  
واجب کا ثواب ملے گا اور اگر سب میں نخل ڈال دیا تو سب کے غناب کا مستحق ہو گا۔ تغیر میں اور اباحت میں  
یہ فرق ہے کہ تغیر میں دونوں یعنی معطوف علیہ اور معطوف جمع نہیں ہوتے اور اباحت میں جمع کرنا جائز ہے۔  
سوال قرآن میں اللہ فرماتا ہے۔ انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ و یسیون فی الارض  
فساداً ان یقتلوا او یصلبوا او یقطع یدیمہم وارجلہم من خلاف او ینفوا من الارض یعنی جو لوگ

خدا اور رسول سے لڑتے ہیں کفر کرتے ہیں زمین میں فساد کرتے ہیں اور لوٹا رہ جاتے ہیں تو انکی سزا یہ سنو  
 کہ مار ڈالے جائیں یا سولی دیے جائیں یا انکے ہاتھ پاؤں کاٹے جائیں خلاف طرف سے یا قید کیے جائیں زمین میں  
 چلنے پھرنے سے روکے جائیں اس آیت میں اتخیر کے لیے ہے یعنی حاکم کو اختیار ہو کہ ان تمام سزاؤں میں سے  
 جس سزا کو مناسب مال سمجھے راہزن کو دے امام الکتبی ہی اختیار کیا ہے اگر ابو حنیفہ تقسیم کے لیے سمجھتے ہیں انکا  
 قول ہے کہ اگر راہزن نے کسی کو جان سے مار ڈالا تو وہ بھی حد میں مار ڈالا جائے اور اگر وہ کسی کو جان سے مار  
 ال لیے تو سولی دی جائے اور اگر فقط مال لیے تو ایک ہاتھ ایک جانب سے اور ایک پاؤں دوسری جانب سے  
 کاٹا جائے اور اگر ڈاکو کسی کو صرف دھکائے اور مال نہ لے تو قتل کرے تو اسکو قید کرنا چاہیے حالانکہ ادعا طیفہ بیان  
 تیسرے کے لیے ہے پھر ہر تصور کے مقابلے میں سزا کا معین کر دینا اور اد کو تفسیر کیلئے سمجھنا مقتضات آیت کے خلاف ہے۔  
**جواب** جزاؤں کی تقسیم جنایات کے اعتبار سے کی ہو اور وجہ اسکی یہ ہے کہ کتاب و سنت میں جزاؤں کی انواع  
 جنایات پر تقسیم کی گئی ہیں تو ہر جزا کی نوع ایک جنایت کے ساتھ مخصوص ہوگی اور جنایت کی ہر نوع ہر ایک ہر نوع  
 کے ساتھ مخصوص ہوگی پس جس جنایت کو عیساً دیکھا اسکے لیے ویسی ہی سزا مقرر کی ہو اور ہر تقسیم انھوں نے اس  
 آیت سے استنباط کی ہر جزا سیئۃ سیئۃ مثلاً یعنی برائی کا بدلہ برائی ہے اسی کی طرح یعنی  
 جیسا زخم ہو ویسا ہی زخم پہنچایا جائے اور جیسا نقصان ہو اتنا ہی نقصان دیا جائے اور سنت کی ثبوت  
 یہ ہے کہ اہل عرب نے ال یا تھا اور انھوں نے چرواہے کو قتل کر ڈالا تھا جب وہ پکڑے ہوئے آئے تو آنحضرت  
 نے مال لینے کی جزا میں تو انکے ہاتھ پاؤں کاٹنے اور قتل کی جزا میں انکو مروا ڈالا۔  
**خاند کا** بعض علماء کی تحقیق یہ ہے کہ آیت محاربہ میں اور مجازاً بلکہ کی جگہ واقع ہو اسے اگر ہر اوکا بلکہ کے  
 منے میں آنا بعید نہیں کیونکہ اور میں بھی اعراض اس تعین سے ہوتا ہے جو اول کلام سے ثابت ہوتی ہے  
 اور یہی بلکہ کا مفاد ہے مگر آیت کے منے محصل بلکہ کی صورت میں تکلف سے نینگیا لیے بہتر ہے اور تقسیم کے لیے  
 قرار دین چنانچہ حدیث ذیل سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ امام محمد نے ابو یوسف سے انھوں نے کلبی سے انھوں  
 نے ابو صلح سے انھوں نے ابن عباس سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بردہ مال بن عمرو  
 اسلی کو اس بات پر زحمت کیا کہ نہ ہم تم پر زیادتی کریں اور نہ تم ہم پر عداوت کیے انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف  
 کچھ لوگ اسلام کے لیے چلے ابو بردہ کے یاروں نے انپر ڈاکا حضرت جبریل صلی اللہ علیہ وسلم کے آتے کہ جسے قتل کیا  
 اور مال لیا وہ سولی دیا جائے اور جسے قتل کیا اور مال نہیں لیا وہ قتل کیا جائے اور جسے مال لیا اور قتل

نہیں کیا تو اسکے ہاتھ اور پیر خلافت کے جانے اور جو مسلمان ہوا تو اسلام نے دور کر دیا جو کچھ کہ اسے شرک  
 میں کیا تھا اور علیہ کی روایت میں ابن عباس سے ہے کہ جس نے فقط ڈرایا اور قتل نہیں کیا اور مال نہیں لیا تو وہ  
 جلا سے وطن کیا جائے وقد يكون او بعضی ہے اور کبھی اوحی کے معنی میں آتا ہے اور ببارت دیگر کبھی مجازاً  
 اور امر متد کی انتہا کے لیے استعمال کرتے ہیں اس صورت میں اس کی جگہ حقی عربی میں اور یہاں تک کہ وہ  
 آسکتا ہے وقال الله تعالى وما المصلا من عند الله العزيز الحكيم بقطع طرفاً من الذین کفروا  
 او یکبصم فینقلبوا خائبین لیسک من الامرشئى اویتوب علیہم یعنی فتح خدا ہی کی  
 طرف سے ہے تاکہ کاٹ ڈالے بعض کافروں کو یا انکو ذلیل کرے پس مراد بھر جائیں تیرا اختیار کچھ نہیں ہائیک  
 کہ اکثر انکو توبہ کی توفیق دے مقصود بالتمثیل اویتوب علیہم ہے قبل معناه حتی یتوب علیہم  
 اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تیرا اختیار اسکے مذاہب یا اصلاح میں کچھ نہیں جب تک کہ انکی توبہ واقع ہو  
 تجھ پر صرف پہنچا دینا اور جہاد کرنا ہے یہاں تک کہ دین غالب ہو اور بعض لوگوں کو یہاں آشنا کے لیے قرار دیا  
 اور معنی یوں کیے ہیں تیرا اختیار کچھ نہیں مگر یہ کہ اکثر انکو توبہ کی توفیق دے پس ان کے لیے اس وقت میں دعا  
 قال اصحابنا حنفیہ نے کہا ہے کہ قول ذیل میں اوحی کے معنی میں ہے۔ لوقال اگر کہا لا ادخل

الدار وادخل هذه الدار يكون بمعنى حتى یعنی اس مکان میں نہیں داخل ہوؤنگا یہاں تک کہ میں  
 اس مکان میں داخل ہوؤں مطلب یہ ہے کہ جب تک کچھ مکان میں داخل نہیں ہوؤں پہلے مکان میں  
 داخل نہیں ہوؤں گا وجہ اسکی یہ ہے کہ جب اوحی و اخیات میں مستعمل ہوتا ہے اوحی کے معنی دینا ہے  
 اور اسکا مابعد غایت بنجاما ہے اور معنی حقیقی کا ترک مقام مذکور میں دلالت استعمال کی وجہ سے ہوتا ہے

لو دخل اولى حنث ولو دخل الثانية اولاً برنی بمبینه یعنی اگر پہلے مکان میں داخل ہوگا تو قسم  
 ٹوٹ جائے گی اور اگر دوسرے مکان میں اولاً داخل ہوگا تو قسم پوری ہوگی وبعثہ اسطرح اس مثال میں  
 بھی اوحی کے معنی میں ہے لوقال لا اذقل وفتنص دینی لیکن معنی حتی تقضی دینی اگر کہا  
 کہ نہیں جہاں ہوؤں گا میں تجھ سے یہاں تک کہ تو میرا قرض داکر دے اور یوں بھی معنی ہو سکتے ہیں کہ نہیں جہاں  
 ہوؤں گا میں تجھ سے مگر یہ کہ میرا قرض داکر دے۔

### فصل

حتى للغاية كالى حتى انتہا کے لیے سے ہاتھ لے کے اور یہ حرف تعجب کی طرح ترتیب ملت کا فائدہ بھی بخشتا ہے



بخشا ہے گرجتی میں اور تشریح میں طرح سے فرق ہو گا، حق میں مہلت بہ نسبت فہم کے کم ہو لیں حتیٰ بحسب معنی کے نا اور تشریح میں متوسط ہے کیونکہ فامین بالعل مہلت نہیں ہوئی اور تہم میں مہلت ہو گی ۱۲  
 حق کا معطوف جزو ہوتا ہے معطوف علیہ کا اور یہ جزو معطوف علیہ سے قوی ہوتا ہے یا ضعیف تاکا کے ساتھ  
 عطف کرنے سے معطوف کی قوت و ضعف معلوم ہو جائے اور معطوف علیہ کی اتہما ہو جائے مثال دل و لہج  
 الناس حتی الانبیاء یعنی آدمی مرگئے یہاں تک کہ پیغمبر بھی۔ مثال دوم قدام الحاج حتی المشاة یعنی  
 حاجی آگئے یہاں تک کہ پیادے بھی آگئے پہلی مثال میں لفظ انبیاء معطوف اور الناس معطوف علیہ ہو اور  
 ظاہر ہے کہ پیغمبر بھی آدمیوں سے بعض آدمی ہیں اور دوسری مثال میں پیادے معطوف ہیں اور حاجی معطوف  
 ہیں مثال میں سوار دن اور پیادوں کو اور پیادوں کا قافلہ حاج میں سے بعض ہونا ظاہر ہو بخلاف  
 تشریح کے معطوف کے کہ اسکا جزو معطوف علیہ ہونا شرط نہیں۔

**سوال**۔ حتی کے ساتھ عطف کرنے میں قوت یا ضعف معطوف میں کیسے مقصود ہوگا اور کنسا در من قلم کہ عطف عامی ہو  
**جواب** مقصود اصلی یہ ہے کہ حکم کا شمول معطوف علیہ کی تمام افراد کو ہو دے اور اس امر کا حصول معطوف کی قوت و  
 ضعف کے بیان کرنے پر منحصر ہو پس اگر یوں کہیں مات الناس یا قدام الحاج تو مرنے کا شمول تمام آدمیوں کو  
 اور آنے کا شمول تمام حاجیوں کو صراحت کے ساتھ معلوم نہ ہو بخلاف کے اگر کہیں مات الناس حتی  
 الانبیاء و قدام الحاج حتی المشاة سے کہ انبیاء کا عطف پہلی مثال میں انکی قوت پر دلالت کرتا ہے اور اسلیے کہ الناس  
 کا جزو قوی ہو اور مشاة کا عطف حاج پر دوسری مثال میں پیادوں کے ضعف پر دلالت کرتا ہے اور اسلیے  
 کہ حاج کا جزو ضعیف ہے اور یہ دونوں جزا اپنی قوت و ضعف کی وجہ سے کل سے ممتاز ہو گئے پس ان میں  
 اس بات کی صلاحیت ہے کہ انکی اس فعل کی اتہما بنا یا جاوے جو کل سے متعلق ہو فعل کی اتہما اس جزو پر  
 ہونے سے یہ معلوم ہو جائے گا کہ فعل اپنے تمام اجزا کو شامل ہے پس یہاں سے ثابت ہو گیا کہ معطوف کی قوت  
 و ضعف پر دلالت اس وجہ سے مقصود ہے کہ حکم کا شمول تمام افراد کو صریحاً حاصل ہو جائے۔ (۳) حتی میں  
 ترتیب ضعیف سے قوی کی طرف یا قوی سے ضعیف کی طرف نہ ہنی چاہیے نہ خارجی اور تہم میں ترتیب خارجی  
 ہوتی ہے مثلاً کہتے ہیں جاء ذیذ شہ عسرو تو یہاں خارج میں زید کا آنا عسرو کے آنے سے پہلے ہو بخلاف  
 حتی کے جیسے مات الناس حتی الانبیاء عقل مناسب جانتی ہے کہ موت اول غیر انبیاء سے متعلق ہو سکے  
 بعد انبیاء سے کہ جب خارج انبیاء کی موت بعض آدمیوں کی موت سے پہلے واقع ہوئی ہو اسی طرح عقل مناسب

جاتی ہے کہ قافلہ جماع میں سواروں کا آنا پیادوں کے آنے سے پہلے ہو اگرچہ بحسب خارج بعض اوقات پیادے سواروں سے پیشتر چلے آتے ہیں اور اس وقت میں بھی یہ کہنا صحیح ہو قدم الحلاج حق المشافہ اس تحقیقات سے معلوم ہوا کہ حتیٰ میں ترتیب ذہنی معتبر ہونے کا خارجی اور ان دونوں مثالوں سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ حتیٰ میں غایت (نہایت) کا واقعہ ہونا ضروری نہیں بلکہ تسلیم کے اعتبار کر لینے سے بھی غایت ہو جاتی ہے اس لیے کہ انبیاء کی موت آدمیوں کی موت کی غایت نہیں اور پیادوں کا آنا جماع کے آنے کی غایت نہیں اور جز عام سے اس سے کہ حقیقتہً ہو جیسے اکلت السمکذحتی راسھا یعنی میں نے پھل کو آکے سر تک کھا لیا یا جز تو نہو بلکہ جز کی مثل ہو حکم سابق میں داخل ہونے میں یہاں کہ اشر تعالیٰ لیلۃ القدر کی نسبت فرماتا ہو مَنْ مَطَّلِعَ الْفَجْرَ یعنی وہ صبح کے نکلنے تک نہ نماز پڑھے کا بیان رات کا جز و حقیقی نہیں مگر اس وجہ سے اسکو جز اور غایت قرار دیا ہو کہ اس رات کی بزرگی اور برکت صبح تک رہتی ہو حتیٰ اور اصل غایت کے معنی کے لیے ہے مگر مرون عطف میں شمار کر لیا گیا ہونا اذکان ما قبلها قابلا للاستداد

ما بعدہا یصلہ غایت لہ کا متا لکلمۃ عاملۃ بحقیقتہا پس جبکہ حتیٰ کا اقبل استداد کے قابل ہو اور اسکے ما بعد میں اقبل کے لیے انتہا نہ جانے کی صلاحیت ہو تو یہ کلام اپنی حقیقت کے مطابق قابل ہو یعنی یوجہ استداد کے اس میں غایت پائی جائے گی مثلاً ما قبل محمد اسکی مثال کتاب زیادات میں ان

وی سہا اذا قال عبدی حران لم اضربک حتیٰ یشفع فلان او حتیٰ تصم او حتیٰ تشکی بین

بیدی او حتیٰ یدخل اگر کسی نے کہا کہ میرا غلام آزاد ہو اگر میں تجھکو نہ ماروں یہاں تک کہ فلان شخص سفارش کرے یا تو چلاوے یا میرے سامنے تو شکایت کرے یا وہ داخل ہو کانت الکلمۃ عاملۃ بحقیقتہا

لان الضرب بالتصویر جعل الامتداد وشفاعہ فلان واما لہا تعلیم معنایۃ للضرب ان سب مثالوں میں حتیٰ اپنی حقیقت کے مطابق عمل کریگا کیونکہ بار بار سزا دینے کے سبب امتداد حاصل ہو گیا اور کسی کا سفارش کرنا یا مخاطب کا چلانا یا شکایت کرنا یا داخل ہونا سزا دینے کی غایت ہو سکتے ہیں کیونکہ آدمیوں کی عادت ہے کہ ایسی باتوں کے ہونے سے مار کر دیکھتے ہیں ولو استتم عننا لضرب مثل

الغایۃ حنت اور اگر تسلیم قبل سفارش وغیرہ کے مارنا موقوف کر دے تو قسم ٹوٹ جائے گی ولو حلف

لا یفارقا عزیزہ حتیٰ یقضیہ دینہ ففارقہ قبل قضاء الدین حنت اور اگر قسم کھائی کہ نہیں جدا ہو گا اپنے قرضہ اسے جب تک کہ وہ اس کا قرضہ داکر دے پھر اس قرضہ سے پہلے جدا ہو گیا تو

قسم ٹوٹ جائیگی کیونکہ بیچا پنجموڑ ۱۲ امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور فرض کا ادا کرنا اسکی تھا بنجانے کی حیثیت رکھتا ہے۔ کہیں ایسا بھی ہو تا ہو کہ کسی مانع کی وجہ سے حشی کامل حقیقی معذور ہو جائے اور فاذا اعتذر

العمل بالمقیقہ لما لمع كالحرف لما لو حلف ان يضربه حتى يموت او حتى يقتله حمل على الضرب

الشدید باعتبار العرف پس جب کسی مانع کے سبب حقیقی معنی پر عمل کرنا معذور ہو مثلاً عرف غالب ہو تو عرف پر معمول ہو گا جیسا کہ کسی نے قسم کھا کر کہا فلان شخص کو مارے گا یہاں تک کہ وہ مر جائے یا یہاں تک کہ اسکو مار ڈالے تو یہاں ارڈانا باعتبار عرف کے ضرب شدید پر معمول ہو گا اور حکم مرنے سے قبل مضروب کو چھوڑ دینا تو قسم میں سچا ہو جائیگا کیونکہ یہاں حقیقت پر عرف غالب ہے اسلیے حقیقت پر عمل ترک کیا جائیگا اور عرف کا اعتبار کیا جائیگا۔ وان لم یکن الاول قابلاً للامتداد والاخر صالحاً للعایة و

صلم الاول سبباً والاخر جزاءً حمل علی الجزاء اور اگر حشی کا اقبل امتداد کے قابل نہ ہو اور نہ ما بعد اتہا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو بلکہ اس میں سبب ہونے کی صلاحیت ہو اور دوسرے میں جزا ہونے کی تو حشی اس وقت میں بیعت کے منے ویتا سے پیش حشی کا اقبل اہد کا سبب ہوتا ہے اور ما بعد جزا ہوتا

ہے اور یہ بطور مجاز کے ہر مثلاً ما قال محمد اذا قال عبدی حران لعماد الحق تعذیبی

فاناء فلم یعدہ لایحیث لان التقدیة لا تقلم غایة لایبتان بل مانع الی زیادة الاتیان و

حمل جزاء فیحل علی الجزاء جیسے امام محمد نے فرمایا ہو جب کسی شخص نے کہا میرا غلام آزاد ہو اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلا دے وہ آیا اور اسے کھانا نہ کھلایا تو حاشا نہیں ہو گا گو آتا ہو چہر حرکت کے امتداد کے قابل ہو مگر صبح کا کھانا کھلانا اسکی تھا واقع ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ کھانا کھلانا تو احسان ہے جسکی وجہ سے آتا جانا زیادہ واقع ہوتا ہے پس کھانا کھلانا آنے کو قسم نہیں کر سکتا اسلیے وہ آنے کی غایت نہیں بن سکتا بلکہ اسکی جزا بننے کی

صلاحیت رکھتا ہے اور حشی یہاں بیعت کے لیے ہر فیکون معنی لام کی فضا رکھتا قال ان

لعمادک ایما فجزاءہ التعلییة پس حشی یہاں لام کے معنی میں ہو گا گویا اسے یہ کہا کہ اگر میں تیرے

پاس ایسا آنا نہ آؤں تو میرا غلام آزاد ہے پھر اگر تسکلم مخاطب کے پاس گیا اور اسے اسکو نہ کھلایا تو غلام آزاد نہ ہو گا کیونکہ وہ تو کھانے کے واسطے گیا تھا مگر کھلانا دوسرے کے اختیار میں ہے اور فاذا اعتذر هذا

بان لا یصلح الاخر جزاءً للاول حمل علی لعطف المحض اور اگر حشی کے ما بعد میں اس کے اقبل کے

لیے جزا بننے کی صلاحیت نہ ہوگی تو حشری مجازاً عرف عطف کے لیے قرار دیا جائیگا مگر حشری ثابت سے عامی مضمر عطف کے لیے مجازاً عرب میں نہیں آیا ہے امام محمد صاحب زیادہ سے اپنی طرف سے مثال گھڑی ہے

مثالہ ما قال محمد اذا قال عبدی حران لما قل حقاً تغدی عندك اليوم او ان لم یأتنی

حق تغدی عند اليوم فاناه فلم یتغد عنده فی ذلك اليوم جنش یعنی میرا غلام آزاد ہے اگر

میں تیرے پاس نہ آؤں اور آج کے دن صبح کا کھانا تیرے پاس کھاؤں یا میرا غلام آزاد ہو اگر تو میرے

پاس آئے اور تو میرے پاس صبح کا کھانا کھائے پس وہ آیا اور اس کے پاس نہ کھایا تو حاشا ہو کہ غلام

آزاد ہو جائے گا وذلك لانه لما اضمیغ كل واحد من الفعلین الی واحد لا یصل ان یكون

فعلہ جزاءً لعلہ یصل علی لعطف المحض فیکون المجموع شرطاً للبروج اسکی یہ ہو کہ جبکہ دو ذمہ

کام یعنی آنا اور کھانا ایک فاعل کی طرف منسوب ہو دے تو اس صورت میں یہ نہیں ہو سکتا کہ اسی کا کام

اس کے کام کی جزا ہو تو ایسے وقت میں مضمر عطف پر عمل کرینگے پس اس تقدیر پر قسم میں صادق ہونا دونوں

ضلموں پر موقوف ہو گا پس اگر آیا اور آنے کے بعد کھانا کھایا تو صادق ہو جائے گا اور اگر نہ آیا یا آنا

کھانا نہ کھایا تو حاشا ہو جائیگا۔

### فصل

الکاتباء الغایۃ الی انتہائے مسافت کے معنی دیتا ہے اور اس حرف کے ابد کے داخل میں دخول

و خروج میں نحو یون کے کئی مذہب ہیں (۱) دخول حقیقہ اور خروج مجازاً صاحب تلویح کہتے ہیں کہ یہ مذہب

ضعیف ہے اس کے قائل کا مال معلوم نہوا (۲) خروج حقیقہ اور دخول مجازاً۔ دوس نے اپنی شرح کا فیہ

میں لکھا ہے کہ مختار میں مذہب ہے اور تلویح میں اسے اکثر نجات کا مذہب بتایا ہے اور ایضاً میں بیان

کیا ہے کہ جمہور نحوی اسی مذہب پر ہیں (۳) اشتراک یعنی خروج و دخول حقیقہ میں مذہب (۴) دخول و خروج

کرتا ہے نہ خروج پر بلکہ ہر ایک دلیل کے ساتھ دائرہ سے تلویح میں ہے کہ مذہب مختار میں ہوا کے ساتھ

مذہب ہیں وہ ضعیف ہیں (۵) تفصیل سے اس طرح کہ اگرانی کا ابد کے قبل کی جس سے ہے تو

قبل میں داخل ہو گا جیسے انھوں کا کہتے ہیں کہ جو نا اور اگر ابد قبل کی جس سے نہ ہو گا تو قبل کی

مکرم میں داخل نہ ہو گا جیسے سات تک روزہ رکھنا اور یہ مذہب دو جہ سے رجحان رکھتا ہے ایک تو اسے

کہ اس پر عمل کرنا بننے چاروں مذہب بالبدل عمل کرنے کے سے پہلے کا اول درجہ مذہب و تشک

موجب ہو گیا پس جنسیت کی صورت میں شامل ثابت ہونے کے بعد خروج میں شک پڑ گیا اس لیے خروج  
 ثابت نہ ہو گا کیونکہ میں شک سے اس طرح عدم جنسیت کی صورت میں مد ثبوت عدم تناول کے دخول میں شک  
 پڑ گیا پس دخول ثابت نہ ہو گا کیونکہ شک سے دوسری وجہ رجحان کی یہ ہو کہ اہل اصول نے جو ضابطہ کتب  
 اصول میں اس حرف کے تعلق بیان کیا ہے یہ مذہب اس ضابطے سے موافقت رکھتا ہے اور وہ ضابطہ یہ ہے کہ اگر  
 غایت منیاء سے علیحدہ بذات خود قائم ہو اور منیاء کے وجود کی مفقوت نہ تو منیاء میں داخل نہ ہوگی جیسے مفقوت کے  
 نکلان کا حق اس مگر میں اس دیوار سے اس دیوار تک ہے تو دونوں دیواریں اقرار سے خارج ہوگی اور اس  
 آیت میں **مَنْحَانَ الَّذِي اسْرَى بِعَبْدِهِ لِيَلْمِيَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَى** یعنی پاک  
 ذاتی جو بیگیا اپنے بندے کو راتوں رات مسجد حرام سے بیت المقدس تک باوجود کینہ غایت یعنی مسجد اقصیٰ  
 قائم ہو مگر منیاء میں اسکو اس لیے داخل مانتے ہیں کہ اخبار مشہورہ سے ثابت ہے کہ جناب سرور کائنات بیت المقدس  
 میں داخل ہوئے تھے پس اس دلیل خارجی کی وجہ سے یہ مثال اس قاعدے سے مستثنیٰ ہے اور اگر غایت بقائے قائم  
 تو اسکی دو صورتیں ہیں جبکہ صنف بیان کرتے ہیں **فَمَهْوِي فِي بَعْضِ الصُّوَرِ يَفِيدُ مَعْنَى امْتِدَادِ الْمَكْمَدِ**  
**فِي بَعْضِ الصُّوَرِ يَفِيدُ مَعْنَى الْاِسْقَاطِ** بعض صورتوں میں انی امتداد کا فائدہ دیتا ہے اور بعض میں  
 اسقاط کا فائدہ بخشتا ہے فان افاد الامتداد لان لا يخل الغاية في الحكم پس اگر امتداد کا فائدہ دے گا تو  
 غایت حکم میں داخل نہ ہوگی اور یہ وہاں ہوتا ہے کہ جہاں صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا اسکے غایت کو شامل نہ  
 میں شبہ ہے اس صورت میں غایت منیاء سے خارج ہوگی اسکا ذکر اس لیے سمجھا جائیگا کہ منیاء کا حکم اس سے کہ  
 ہو جائیگا اس قسم کی غایت کا نام غایت امتداد ہے کیونکہ اسکو اس لیے لاتے ہیں کہ منیاء کا حکم اس سے کہ منہ ہو جائیگا  
**فان افاد الامتداد لا يخل** اور اگر انی اسقاط کا فائدہ دیکھا تو غایت حکم میں داخل ہوگی اور یہ وہاں ہوتا  
 ہے کہ غایت کو صدر کلام شامل ہو اور اس صورت میں غایت منیاء کے حکم میں داخل ہوتی ہے اور اسکا ذکر  
 اپنے ماسوا کے اخراج کے لیے ہوتا ہے اور ایسی غایت کو غایت اسقاط کہتے ہیں کیونکہ اپنے ماسوا کو اسقاط  
 کرتی ہے نظیر اول اشتریت هذا المكان الى هذا المكان لا يدخل الخائط في نسبة غایت  
 امتداد کی مثال یہ ہے کہ اپنے اس مکان کو اس دیوار تک خریدا کیا ہے اس صورت میں دیوار بیچ میں داخل نہیں ہوگی  
 نظیر الثانی باع بشرط المبار الى ثلثة ايام غایت اسقاط کی مثال ہے کہ کسی شخص نے کوئی شے تین  
 دن کی فخر طخیا سے فروخت کی اس صورت میں غایت منیاء میں داخل ہے مگر اور اسے غایت کا اسقاط

ہو گیا تین دن کے بعد اسکو اختیار نہیں رہا۔ بجملہ لو حلف لا احکم فلا مال شہرکان التہمرا خلا  
 فی الحکم وقد اخذ فائدة الاستقاط ههنا اسی طرح اگر قسم کھائی کہ میں فلان شخص کے ایک ہاتھ تک بنو لوں گا  
 تو مینا حکم میں داخل ہو گا اور اسے اور استقاط غایت کے حکم میں ہو گا کیونکہ اس نے یہاں غایت استقاط کا  
 فائدہ ہر جگہ دیکھا ہے یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ لفظ الی اور اسے غایت کے استقاط کا فائدہ ہر جگہ ہے

جبکہ صدر کلام غایت کو شامل ہو فلنا المرفق والکعبۃ اخلا ن تحت حلم الفصل وقوله تعالیٰ

خَاغَسَلُوْا وَّجُوْهُكُمْ وَايْدِيَكُمْ اِلَى الْمَتَاعِ وَاسْمُوْا بِرُؤْسِكُمْ وَاذْجِبْكُمْ اِلَى الْكُفْبَيْنِ لَانَ كَلِمَا

الی ہما الاستقاط جائز لولا ہا الاستیعاب الوطیفة جیسے الید علی ما منیہ فی کہا ہے کہ آیت  
 مذکورہ بالا میں کئی اور شے دھونے کے حکم میں داخل ہیں کیونکہ یہاں کلمہ الی استقاط کے لیے ہو اگر استقاط کے  
 واسطے نہ ہوتا تو تمام ہاتھ کا منڈ سے تک دھونا فرض ہو تا جب اسکی یہ ہو کہ کتبیان قائم بنفسہ نہیں اور صدر  
 کلام یعنی ہاتھ کو شامل ہیں کیونکہ ہاتھ ہاتھوں تک کا نام ہے پس کتبیون کا ذکر انکے ماسوا کے (خروج کے لیے  
 سے اور کتبیان ماقبل کے حکم میں اور وہ دھونا ہو داخل ہو گئی ہیں مال و اذجککم الی الکعبین کا ہے  
 کتنے بیرون کی غایت ہیں اور یہ انکے دھونے کے حکم میں داخل ہیں کیونکہ بنفسہ قائم نہیں و ہذا یعنی  
 بوجہ اس بات کے کہ جبکہ صدر کلام غایت کو شامل ہو تا ہے تو غایت مینا میں داخل ہوتی ہو فلنا الرکبۃ من

العورة لان کلمۃ الی فی قوله علیہ السلام عورة الرجل ما تحت السرۃ الی الرکبۃ تقید

فائدة الاستقاط فتدخل الرکبۃ فی الحکم منیہ نے کہا ہے کہ گھٹنا ان اعضاء میں داخل ہے جن کا  
 چھپانا فرض ہو کیونکہ اس حدیث میں کہ عورت مرد کی ناف کے نیچے سے لیکر گھٹنوں کے نیچے تک ہو اسے  
 استقاط کا فائدہ دیتا ہے پس رکب یعنی گھٹنا برہنگی کے حکم میں داخل ہے گا اس حدیث کو دارقطنی نے عمرو  
 ابن ماس سے روایت کیا ہے عور سے مراد وہ عضو ہے جسکا چھپانا فرض ہے اس سے معلوم ہوا کہ ناف ستر  
 میں داخل نہیں بخلاف امام شافعی کے اور گھٹنا ستر میں داخل ہے بخلاف امام شافعی کے اور امام زکریا کے نزدیک  
 کوئی غایت مینا کے حکم میں داخل نہیں ہوتی اس لیے انکے نزدیک کتبیان اور شے دھونا فرض نہیں کہ یہ قول  
 باطل ہو وقد تقید کلمۃ الی تاخیر الحکم الی العایۃ کبھی یہاں ہوا کہ الی کا لفظ حکم کے وقوع کو غایت تک  
 متاخر کر دیتا ہے اور یہ اس صورت میں ہو کہ الی کو زمانوں میں استعمال کر میں اور حکم کی تاخیر سے مراد یہ ہے کہ  
 حکم غایت کے ساتھ ساتھ ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ غایت کا ثبوت بھی وہی جیسے پس غایت کے ثبوت کے

بعد حکم کے ثبوت کا موقع حاصل ہوتا ہے ان اگر غایت نہوتی تو حکم فی الحال ثابت ہو جاتا جیسے کسی شخص نے کوئی شے تین دن کی شرط اختیار سے فرخت کی تو اس وجہ سے مطالبہ خریدار کے ذمے سے تین دن گزرنے تک کے لیے تاخر ہو جائیگا اگر تین دن تک کے لیے شرط اختیار کا وعدہ نہوتا تو فوراً مطالبہ واجب ہو جاتا اور کچھ یہاں اس نے بیع کے حکم کو کہ وہ مطالبہ ہو غایت تک کہ وہ تین روز کی مدت سے تاخر کر دیا ہو

ولهذا قلنا اذا قال لامرأته انت طالق الى شهر كالمية له لا يبعه الطلاق في الحال عندنا

خلافا لفرلان ذکر التھر لا یصح لمد الھم واکسقاط شرعا والطلاق یحتل التاخر بالتعلیق فیجمل علیہ اس واسطے علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے اپنی عورت سے کہا کہ تجھ کو ایک مہینے تک طلاق ہے اور نیت کچھ نہیں کی تو ہمارے نزدیک بالفعل طلاق واقع نہیں ہوگی لیکن ایک ماہ کے بعد پڑے گی اس میں امام زفر مخالف ہیں ان کے نزدیک فوراً طلاق واقع ہو جائے گی ہماری دلیل یہ ہے کہ مہینے کا ذکر شرعاً نہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ حکم میں داخل ہو اور اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ حکم سے خارج ہو اور طلاق میں شرط کی وجہ سے تاخیر ہونے کا احتمال ہوا لیے طلاق کو تاخیر کر کے دینے میں تا کہ کلام لغو نہ ٹھہرے ان اگر فی الحال طلاق پڑنے کی نیت کی ہوگی تو اسی وقت طلاق پڑ جائیگی اور کلام کا پچھلا حصہ لغو ہو جائے گا کیونکہ شوہر نے اپنے کلام کی حقیقت کی نیت کی ہو اور زفر فرمائی دلیل اس بات پر کہ اگر شوہر کی نیت میں کچھ بھی نہ ہوگا تب بھی طلاق فی الحال پڑ جائے گی یہ ہو کہ اے تاخیر کے لیے اور اور تاخیر شے کی اسکی اصل کے ثبوت کو منع نہیں کرتی جیسے کہ تاخیر فرض کی اصل فرض کے ثبوت کو مانع نہیں لیکن یہ دلیل درست نہیں اس لیے کہ الی اس چیز کی تاخیر کے لیے ہے جس پر داخل ہو اور یہاں اصل طلاق داخل ہوا ہے اسکی تاخیر کو واجب کر گیا اور اصل طلاق ایک ماہ کی مدت کے ساتھ معلق ہونے کی وجہ سے تاخیر کا احتمال رکھتی ہے کیونکہ طلاق سا قاط ہونے والی چیزوں میں سے ہے نہ ثابت رہنے والی چیزوں میں سے

### فصل

کلمة علی للالہ ام کلثوم علی کہیں لڑوم کا فائدہ دیتا ہے جیسے حدیث میں ہے تصیکم بسنی دسنہ والمخلفا للشیئین یعنی لازم ہے کہ میرے طریقے کو اور خلفائے راشدین کے طریقے کو جیسا کہ احمد اور ابو داؤد اور ترمذی اور ابن ماجہ نے عرباض بن ساریہ سے روایت کیا ہے داصلہ لا فادۃ معنی التفریق والتعلی اصل لغوی معنی علی کے کسی چیز سے اونچا اور بلند ہونے کے ہوتے ہیں خواہ وہ بلند ہی حقیقی ہو مثال اسکی

ظاہر ہے یا مجازی اسکی مثال مصنف کا یہ قول ہو ولہذا لو قال لفلان علی الف جعل علی الدین  
جیسے اگر کہا کہ فلان شخص کے بچہ ہزار روپے ہیں تو قرض پر معمول ہونگے اور یہ استعلا سے مجازی ہے  
بخلاف ما لو قال عندی ومعی اوقبل یعنی اگر اسکی جگہ یہ کہا کہ میرے پاس یا میرے ہمراہ یا میری  
طرف فلان شخص کے ہزار روپے ہیں تو اس سے قرض لازم نہیں ہوگا کیونکہ یہاں وجہ اور الزام کا  
کلمہ ذکر نہیں کیا پس یہ قول حلف اور امانت پر معمول ہوگا۔ وعلیٰ ہذا قال فی السیر الکبیر اذا

قال راس الحصن امنونی علی عشرة من اهل الحصن ففعلنا فالعشرة سواء وخيار النعمین له  
یہی وجہ ہے جو امام محمد نے اپنی کتاب سیر کبیر میں کہا ہے کہ اگر عربوں کے قلعہ کے سردار نے کہا کہ مجھکو  
قلعہ والون میں سے دس پرائمن دوہنے امن عییر یا تو دس آدمی سردار قلعہ کے سوا کہ امن لے گا کیونکہ کلمہ  
علیٰ بن بلندی موجود ہے دس سردار کے علاوہ ہونگے سمین کرنے کا اختیار بھی اسکو ہوگا جن دس کو چاہے

امن ولادے ولو قال امنونی عشرة او عشرة ففعلنا فکذلك وجاز النعمین  
للامن اور اگر عربوں کے قلعہ کے سردار نے کہا کہ مجھکو امن دو اور دس کو یا پھر دس کو اور دس  
امن دیا تب بھی یہی حکم ہوگا یعنی دس اشخاص کو علاوہ سردار قلعہ کے امن مل جائیگا مگر اس صورت میں  
دس کو سمین کرنے کا اختیار امن دینے والے کو ہوگا اور وجہ اسکی یہ ہے کہ امیر قلعہ نے دوسرے لوگوں کی  
امن کا اپنے نفس کی امان پر عطف کیا ہے اور امن آئے اپنے نفس کے لیے اپنے آپ کو بلندی کو مشروط  
نہیں کیا ہے پس اسکو اختیار ہوگا وقد یكون علی بعضی ابناء عبادنا کبھی علی مجازاً اب کے معنی

میں آتا اور حتی لو قال چنانچہ اگر کسی نے کہا بعتک هذا علی الف لیكون علی بعضی المباد  
لقيام دلالت المعادضہ تو یہاں علی اب کے معنی میں ہو اور معادضہ مراد ہو یعنی میں نے یہ چیز تیرے  
ہاتھ ہزار روپے کے بدلے فروخت کی وقد لیكون معنی لشرط قال الله تعالى يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ

اذا جاءك المؤمنات ميا بعتك علی ان لا یشرکن بالله شیئا یعنی اسے بنی جب تیرے  
اس مسلمان عورتین آئیں بیعت کرنے کو اس شرط سے کہ اللہ کا شریک کسی کو نہ ٹھہرائیں ولہذا قال  
بر حنیفہ اذا قالت لن زوجها اسی لیے امام اعظم نے کہا کہ جب کسی عورت نے اپنے خاوند سے کہا  
طلقتن ثلثا علی لف تو یہاں علی شرط کا تائدہ دیکھا اور یہ مطلب ہوگا کہ مجھکو تین طلاقیں بشرط  
ہزار روپے کے دے فطلقها واحدا لا یحب المال لان الصلۃ طمانینہ معنی لشرط لیكون



الثالث شرط اللزوم المال پس اگر خاندان نے ایک طلاق دی تو اس صورت میں ایک طلاق جبری واقع ہوگی اور عورت پر کچھ لازم نہ آئے گا کیونکہ تین طلاقیں لزوم المال کے لیے شرط تھیں جب تین طلاقیں پائی جائیں گی تو شرط المال کے دینے کی پائی جائے گی اور جب یہ شرط نہ پائی گئی تو مال بھی نہ لازم ہوگا امام ابو یوسف اور محمد کے نزدیک ایک طلاق بائن واقع ہوگی اور تہائی ہزار روپے کے نوجو پر لازم ہونگے کیونکہ طلاق پر مال دینا عورت کی طرف سے مبادلہ طلاق ہو پس عورت پر طلاق کی عوض میں مال لازم نہ آسکے علی کو مجازاً اسے مبادلہ کے سے بر محل کیا جائیگا۔ امام صاحب کہتے ہیں کہ طلاق در مال میں مقابلہ نہیں ہے تاکہ مبادلہ منعقد ہو بلکہ ان دونوں میں شرط و جزا کی صورت سے اس لیے کہ طلاق پہلے واجب ہے اسکے بعد مال واجب ہوگا اور یہی شرط و جزا ہے مبادلہ نہیں ہو سکتا کیونکہ عوض کے مقابل میں عوض مثلاً ترتیب واجب ہوتا ہے تاکہ مقابلہ درست ہو جائے اس وجہ سے شرط بر محل کیا جائے گا پس مال کے لازم ہونے کے لیے تین طلاق شرط ہیں اور جبکہ اسے ایک ہی طلاق دی تو شرط نہ پائی گئی اس لیے مال بھی لازم نہ ہوا۔

فصل

کلمۃ فی اللطف وباعتبار هذا قال صاحبنا اذا قال غصبت ثوبی منديل او ثوبی فی قوصة لزمہا جمیعاً کلمۃ فی واسطے طرف کے سے اس وجہ سے علمائے حنفیہ نے فرمایا ہے کہ کسی شخص نے کہا کہ چھیننا میں نے کپڑے کو رد مال میں کھجور دن کو زنبیل میں تو کپڑا مع رد مال کے اور کھجور میں مع زنبیل کے غاصب کے ذمے لازم ہیں۔ وجہ اسکی یہ ہے کہ جو چیز طرف ہونے کے لائق ہو اگر منقولی ہے تو طرف اور مظروف دونوں لازم آتے ہیں اور اگر غیر منقولی ہو تو صرف مظروف لازم آئے گا جیسے ایک شخص نے ایک گھوڑے کے غصب کا طویلے میں اقرار کیا تو صرف گھوڑا اس پر لازم ہوگا نہ طویلہ اور جو چیز طرف ہونے کے لائق نہیں ہے جیسے یون کے فلان کا بھیرا ایک روپیہ روپے میں ہو تو صرف اول لازم ہوگا نہ کلمۃ تستعمل فی الزمان والمکان والفعل بھر کلمۃ فی کا استعمال زمان اور مکان اور فعل تینوں میں ہوتا ہے اور یہاں فعل سے مراد فعل مصطلح نہیں جسکی تعریف یہ ہے کہ ایک کلمہ سے کہ جسکے معنی مستقل ہوتے ہیں اور ہیئت تصریحی کوئی زمانہ اس میں پایا جاتا ہو بلکہ فعل لغوی مقصود ہے اور وہ حدیث یعنی مصدری ہیں اما اذا استعملت فی الزمان جب زمانے میں استعمال ہو

تو اس صورت میں مخدوف و مقدر ہونے کی حالت میں صاحبین اور امام عظیمین اس بات کا اختلاف ہے کہ ان میں سے کون سی صورت میں وقت موت کا سیارہ نجا تا تھا اور کونسی میں ظرف ہو جاتا ہے جس میں مذہب یہ ہے کہ فی خواہ مذکور ہو یا نہ ہو دونوں حالتوں میں وقت کا استیعاب چاہتا ہے اور اس کا سیارہ ہوتا ہے۔ بان یقول انت طالق عند افعال ابو یوسف و محمد بستوی فی ذلك حدیثاً

ما ظہارہا حتی لو قال انت طالق فی غد کان بمنزلة قوله انت طالق عند ایقع الطلاق حکما طلع الفجر فی الصورتین جمیعاً جب زمان میں استعمال ہو مثلاً کسی نے کہا کہ تجھ کو کل طلاق ہے تو امام ابو یوسف اور محمد کے نزدیک فی کا حذف کرنا اور ظاہر کرنا اس صورت میں برابر ہے یہاں تک کہ اگر انت طالق فی غدا کہا تو یہ انت طالق غدا کہنے کے برابر ہوگا اور دونوں صورتوں میں طلوع فجر ہوتے ہی طلاق بڑ جائے گی اور اگر آخر روز کی نیت کریگا تو عند الفجر صحیح ہوگی مگر ماکم فصرح کی عدالت میں صحیح نہ مانی جائے گی کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے اس لیے کہ ظاہر تو یہ ہے کہ کل سے مراد سارا دن ہو پھر جبکہ اُس نے آخر روز کی نیت کی تو بعض کی تخصیص ہوئی و مذہب

بوحنیفة الی انھا اذا حذف یقع الطلاق حکما طلع الفجر امام عظیم یہ کہتے ہیں کہ اگر کلمہ فی مذکور نہ ہو مثلاً کہ انت طالق غدا یعنی تجھ کو کل طلاق ہو تو طلوع فجر ہونے ہی طلاق بڑے گی۔ کیونکہ کوئی چیز اس وقت میں طلاق بڑنے کی مزاہم نہیں اور اگر ظہر یا عصر کی نیت کریگا تو اس کی نیت کی تصدیق عند الفجر ہوگی اور قاضی کے نزدیک نہ ہوگی کیونکہ نیت مذکور اُس کے کلام کے مقتضائے میں تغیر پیدا کرتی ہے مقتضائے کلام تو یہ ہے تمام روز کا استیعاب ہو پس ظہر و عصر کی نیت کرنے سے مقتضائے ایسی چیز کی طرف ہوتا ہے جس سے مرد پر آسانی ہے اس لیے یہ نیت عند القاضی ممنوع ہے

واذا اظهرت کان المراد وقوع الطلاق فی جزء من الغد علی سبیل الاحتمال ولو

وجود النیة یقع الطلاق باول الجزاء العدم المزاحم لہ ولو نوى اخس النهار صحت نیتہ یعنی اگر فی مذکور ہو مثلاً کہ انت طالق فی غدا یعنی تجھ کو طلاق ہو کل کے روز میں تو اگلے دن کے کسی جز میں بطور ابہام کے طلاق بڑے گی اس صورت میں اگر نیت کچھ نہ کی اور تو اگلے دن کے اول ہی جز میں طلاق بڑ جائیگی کیونکہ کوئی مزاہم نہیں اور اگر آخر دن کی نیت کر لی ہو تو آخر دن میں طلاق واقع ہوگی اور یہ نیت اگر قاضی دونوں کے نزدیک معتبر ہوگی اس لیے کہ جب کہا انت طالق وغیرہ اور نیت کچھ نہ کی تو طلاق

اس دن کے ایک جز میں واقع ہوگی اور کوئی جز دوسرے سے مرجع نہیں پس فجر کے وقت واقع ہوگی اور جبکہ کسی جز میں کی نیت کرے گا یعنی وقت چاشت یا زوال میں طلاق پڑنے کا ارادہ کرے گا تو نیت صحیح ہوگی اور قاضی کے سامنے اسکی تصدیق کی جائے گی کیونکہ امام اعظم حنفی کو استیعاب کا مقتضی نہیں سمجھتے و مثال ذلك یعنی مصنف امام ابوحنیفہ کے مختار کے مطابق ہی کے ظاہر و حذف ہونے کا فرق

دکھاتے ہیں۔ فی قول الرجل ان صحت التہر فانت کذا فان یقوع علی صوم التہر ولو قال ان صحت فی التہر فانت کذا یقوع ذلک علی الامساك ساعة۔ اگر کوئی شخص اپنی منکوحہ کو کہے کہ اگر میں مہینہ بھر کے روزے دکھوں تو تمھکو طلاق ہے تو مہینہ بھر کے روزے رکھنے کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر یوں کہے کہ میں اس مہینے میں روزے دکھوں تو تمھکو طلاق ہو پس اگر مہینے کے اندر ایک ساعت کے لیے بھی کھانے پینے وغیرہ کو چھوڑے گا تو فوراً طلاق پڑ جائے گی و اما اللکن اور فی استعمال مکان میں اس طرح ہے کہ جب یہ حرف مکان پر داخل ہوتا ہے اور اس مکان کے ساتھ ایسی چیز کو مقید کیا جاتا ہے جس کو کسی خاص مکان سے خصوصیت نہیں ہوتی تو چیز فوراً واقع ہو جاتی ہو مثل قوله

انت طالق فی الدار او فی مکة بلون ذلك طلاقاً علی الاطلاق فی جمیع الاماکن مثلاً کوئی شخص اپنی منکوحہ کو کہے کہ تجھ کو گھر میں طلاق ہے یا کہے کہ میں طلاق ہوں اس کہنے سے فوراً طلاق واقع ہو جائے گی خواہ کہیں ہو کیونکہ طلاق کے لیے کسی مکان کی تقید ضرور نہیں بلکہ جس وقت وہی جگہ پڑ جاتی ہے اس لیے مکان کا ذکر لغو قرار پائے گا۔ و باعتبار معنی تطرفیة قلنا اذا حلف علی فعل

واضاف الی زمان او مکان فان کان الفعل مما یتم بالفاعل بشرط کون الفاعل فی ذلک الزمان او المكان فان کان الفعل یقتضی محل بشرط کون المحل فی ذلک الزمان او المكان لان الفعل یأثر بفتح باثره واثره فی المحل۔ اور ظرفیت کے اعتبار سے علماء حنفیہ کہتے ہیں کہ جب کسی شخص نے کسی فعل پر قسم کھائی اور مضاف کیا اس فعل کو زمان یا مکان کی طرف اگر فعل ایسا ہے کہ اسکا اثر فاعل پر تمام ہو جاتا ہے اور مفعول کو نہیں چاہتا یعنی لازم ہو تو فاعل کا اثر زمان و مکان میں ہونا شرط ہے۔ اور اگر فعل متعدی ہو تو اسے یعنی اس کا اثر مفعول کی طرف پہنچتا ہے تو فعل کا اثر زمان و مکان میں ہونا شرط ہے کیونکہ فعل اپنے اثر سے پایا جاتا ہے اور اسکا اثر محل میں ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اثر میں اختلاف پیدا ہو جانے سے فعل کا نام بدل جاتا ہے مثلاً اینٹ اڑنے سے

کسی کو صدمہ پہونچے تو اس اثر کی وجہ سے یہ فعل جو کھلائے گا اور اگر اینٹ سے زخم پیدا ہو جائے  
تو اس اثر کی وجہ سے فعل کھاؤ کھلائے گا اور اگر اینٹ لگنے سے دم نکل جائے تو فعل قتل کھلائے گا اور جبکہ اثر  
میں اختلاف کی وجہ سے ایک فعل مختلف ہو گیا تو ہننے یعنی یا کر فعل کا نام اس سننے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے  
جو محل سے مختص ہوتا ہے اس زمان و مکان کی رعایت محل کے حق میں کی جاتی ہو اور تا عمل مقبول کے  
حق میں انکی رعایت نہیں ہو سکتی۔ اب مصنف کو یہاں تین چیز دیکھی مثالین دینی جاہلین اور ان فعل لازم کی درجہ  
اس فعل متعدی کی جبکہ تعلق مکان سے ہو ۲، اس فعل متعدی کی جبکہ تعلق زمان سے ہو پہلی قسم کی مثال ہو قال محمد

جامع الکبیر اذا قال ان شمتك في المسجد فكذا افتتمه وهو في المسجد وللمشتم خارج المسجد  
ولو كان الشاتم خارج المسجد والمشتم في المسجد لا يفتن امام محمد نے جامع کبیر میں کہا ہے کہ جب کسی شخص نے  
دوسرے کو کہا کہ میں تجھ کو مسجد میں گالیوں دوں تو میرا غلام آزاد ہے پس مسجد میں بیٹھ کر اسکو گالی  
دی اور جبکو گالی دی وہ مسجد کے باہر ہے تو مانت ہو گا یعنی غلام آزاد ہو جائیگا اور گالی دینے والا مسجد  
کے باہر ہو اور جبکو گالی دی ہے وہ مسجد میں ہو تو مانت نہو گا دوسری قسم کی مثال یہ ہو۔ ولو قال ان

ضربتک او شمتک في المسجد فكذا يشترط كون المضروب والتشتم في المسجد ولا يشترط  
كون الضارب والشام فيه اور اگر یہ کہا کہ اگر میں تجھ کو مسجد میں سزا دوں یا تیرا سر زخمی کروں  
تو میرا غلام آزاد ہے تو اس مثال میں مضروب اور شتم کا یعنی جسکو مارا اور جسکے سر زخمی کیا ہے  
اسکا مسجد میں موجود ہونا مانت ہونے کے واسطے شرط ہے مارنے والے اور سر زخمی کرنے والے کا  
مسجد میں ہونا شرط نہیں۔ تیسری قسم کی مثال یوں دی اور لو قال ان قتلک فی یوم الخمیس

فکذا یخرج قبل یوم الخمیس ومات یوم الخمیس یخرج ولو جرحه یوم الخمیس ومات  
یوم الجمعة لا یجئ اذ اگر کہا جو میں تجھکو قتل کروں بھرات کے دن تو میرا غلام آزاد ہو پس زخمی کیا  
اسکو بھرات کے دن سے پہلے اور وہ مر گیا بھرات کے دن تو مانت ہو گا اور غلام آزاد رہنا پڑے گا  
اور اگر زخمی کیا بھرات کے دن اور وہ مرا جمعہ کے دن تو مانت نہو گا ولو دخلت الکلیة فی لیل

تفید معنی لشرط اور اگر گنی کا حرف فعل بردا عمل ہو گا تو شرط کے سننے کا قائمہ دیا قال محمد

اذا قال انت طالق فحونك الدار فهو بمنى لشرط فلا یقع الطلاق قبل دخول  
الدار امام محمد نے کہا ہے کہ جب کسی نے اپنی منگولہ کو کہا کہ تجھ کو گھر میں داخل ہونے میں طلاق ہے

تو یہاں حرف فی شرط کا فائدہ دے گا اس لیے کہ معنی مصدری ظرفیت کی صلاحیت نہیں رکھتے یعنی طلاق کو شامل نہیں ہو سکتے کیونکہ عرض ہیں دو زمانوں میں باقی نہیں رہ سکتے اور ظرف کا عمل ہے اور جو دو زمانوں میں باقی نہ رہے وہ عمل نہیں بن سکتا شرط اور ظرف میں معارضت کی وجہ سے مناسبت ہے اور چونکہ ظرف و مضاف اور شرط و مشروط میں بھی معارضت ہے تو عبارت کی تقدیر

یون ہوگی کہ جب تو مکان میں جائے تو تجھ کو طلاق ہو۔ ولو قال انت طالق فی حیضتک انت کانت فی حیض وقم الطلاق فی الحال والایعلق الطلاق بالحیض اور اگر کہا کہ تجھ کو تیرے حیض میں طلاق ہے پس اگر عورت حیض سے ہوگی تو فی الفور طلاق پڑ جائے گی ورنہ حیض کے ساتھ طلاق معلق ہو جائے گی و فی الجامع لو قال انت طالق فی بھی یوم نہ تطلق حتیٰ

تظلم الغجر اور جامع کیر میں ہے کہ اگر کہا کہ تجھ کو دن آنے میں طلاق ہو تو طلوع فجر ہونے تک طلاق نہیں پڑے گی کیونکہ نماز روزہ کے لیے شرعی دن معتبر ہے نہ عرفی اور دن شرعی صبح صادق سے فروب آتا ہے۔ ولو قال فی ماضی یوم ان کان ذلک فی اللیل وقع الطلاق

عند غروب الشمس من عند وجود الشمس ما اور اگر کہا کہ تجھ کو دن گزرنے میں طلاق ہو اگر رات کے وقت کہا تو اگلے دن غروب شمس کے وقت طلاق واقع ہوگی کیونکہ شرط بائی گئی اور ظاہر ہے کہ گزرنے کے معنی یہ ہیں کہ طلوع سے غروب تک دن تمام ہو جائے اگر کوئی یہ کہے کہ قسم کھانے والے کے کلام میں کوئی ایسی بات نہیں بائی جاتی جو پورے دن کے گزرنے پر دلالت کرتی ہو بلکہ وہ مطلق ہے تو پھر اسکی کیا وجہ ہے کہ جس وقت طلاق کو معلق کیا ہے اسکے گزرنے پر نہ پڑے جو اب اسکا یہ ہے کہ یوم کے بعض حصے کا گزرنے کا تمام سامات کا گزرنے کا قرار نہیں دیا جاسکتا

وان کان فی لیوم تطلق حیث نجی من الغد ثلاث الساعۃ اور اگر دن کے وقت کہا ہو تو طلاق جب پڑے گی کہ دوسرے دن کی وہی ساعت آجائے جس وقت اس نے یہ بات کہی ہو مثلاً آج دوپہر کے وقت یہ کہا تھا کہ تجھ کو دن کے گزرنے میں طلاق ہے تو بعد اسکے دوسرے دن کا دوپہر کا وہی وقت آجیگا تو طلاق پڑے گی کیونکہ تسکلم نے یوم کامل کے گزرنے کو طلاق پڑنے کی شرط گردانا ہے تو تسکلم کے دن کے دوپہر سے لیکر دوسرے دن کے دوپہر کے آنے تک طلاق نہ پڑے گی جب وہی وقت آجیگا تو یوم کامل کا گزرنے سمجھا جائیگا اور اب طلاق پڑ جائے گی و فی لزیمات لہ

قال انت طالق في شية الله تعالى او في رادة الله تعالى كان ذلك بمعنى لشها حتى لا يطلق  
 زيادات بين سے کہ اگر کسی نے کہا کہ تجھ کو اللہ تعالیٰ کی شیت میں یا اس کے ارادے میں طلاق ہے تو یہ شرط  
 کے تحت میں ہوگا اور طلاق واقع نہیں ہوگی یعنی اگر اللہ چاہے یا اللہ ارادہ کرے تو تجھ کو طلاق ہو اور اللہ  
 کی شیت اور ارادہ کسی کو معلوم نہیں اس لیے طلاق نہیں بڑھے گی۔

### فصل

حرف الباء للإصاق في وضع اللغة ولهذا نصب الأمان حرف باصل نعت من الإصاق  
 کے معنی میں آتا ہے اس واسطے اثمان پر آتا ہے یعنی قیمت بیع کے ساتھ لازم ہوتا ہے جن اس قیمت کو  
 کہتے ہیں جو درمیان بائع اور مشتری کے ٹھہری ہو بخلاف لفظ قیمت کے کہ اس کا اطلاق ان دونوں پر  
 ہوتا ہے جو نرخ بازار کے موافق ہوں حرف با کے اصاق کے لیے ہوتے یہ مراد ہے کہ ایک چیز کے  
 دوسری چیز سے ملنے پر دلالت کرتے ہے۔ یہ امر تحقیق کے خلاف معلوم ہوتا ہے کہ حرف ایک معنی میں حقیقت  
 ہے اور باقی اسے معانی متعلقہ میں مجاز ہے اور غیر ضرورت مجاز کا قائل ہونا مناسب نہیں بلکہ یوں کہنا چاہیے  
 کہ با دوسرے معانی میں یوں متعلق ہے کہ وہ اصاق کے افراد میں پس استعانت اور سببیت اور ظرفیت اور صاحبیت  
 کے لیے با کا استعمال حقیقت ہو گا نہ مجازاً اور قیمتوں اور عوضوں پر جو با آتی ہو وہ مجزی با استعانت کی ایک قسم  
 ہے اسی وجہ سے اس کو باے عوض اور باے بدل بھی کہتے ہیں اور مراد اس سے دو چیزوں کا برابر کرنا اور برابر  
 ہونا ہے۔ فخر الاسلام نے کہا ہے کہ جو با قیمتوں پر داخل ہوتی ہے اصاق کے لیے عہدہ سبکی یہ ہو کہ اصاق  
 میں مقصود لصق ہے اور لصق بہ بالتبع ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ قیمت حصول بیع کے لیے بیڑنے آنے کے طور

اکثر اہل تحقیق نے اسی دلیل سے اس با کے استعانت کہا اور تحقیق هذا ان المبيع اصل في

المبيع والتمن شرط فيه ولهذا المعنى هلاك المبيع بوجوب ارتفاع المبيع دون هلاك

التمن واذا ثبت هذا فنقول الاصل بان يكون المبيع ملصقا بالاصل لان يكون الاصل

ملصقا بالمبيع فاذا حصل حرف الباء في المبدل في باب المبيع دل ذلك على انه متبع

ملصق بالاصل فلا يكون مبيعا فيكون ثمتا تحقيق اس باب میں یہ ہو کہ بیع خرید و فروخت

میں اصل سے اور جن شرط ہے اسی واسطے اگر بیع ہلاک ہو جائے دوسرے سے بیع ہی باقی نہیں رہتی

اور اگر ثمن ہلاک ہو جائے تو عقد بیع میں فرق نہیں آتا اس کے بعد ہم بتلاتے ہیں کہ قاعدہ میں ہو کہ ثمن

اصل کے ہمراہ لعلق متصل اور لازم ہونے یہ کہ اصل تابع کے ہمراہ لعلق ہو پس جب عقد بیع میں حرف  
 بابدل داخل ہوگا تو اس سے ثابت ہوگا کہ تابع اصل کے ہمراہ لعلق ہو اسکو شن کہیں گے بیع نہیں کہینگے  
 خلاصہ کلام یہ ہے جب مسئلہ بیع میں یہ حرف فن سے لٹا ہے تو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ تابع سے  
 اور بیع کے حصول کا ذریعہ ہے فن کے تابع ہونے پر دلیل یہ ہے کہ شن ایک ایسی چیز ہے جسکو تمام مبین  
 دراعت نہیں بلکہ یہ تو وسیلہ ہے دوسری ایسی اشیا کے حصول کا جن سے نفس باقی رہتا ہے پس فن کی  
 صورت خاص مطلوب نمودگی کوئی بھی ہو ہمارا کام پورا کر دے یہی وجہ ہے کہ شن مبین کے تلف ہوجانے سے  
 بیع رافع نہیں ہوتی اور بیع ایک ایسی چیز ہے کہ اسکی صورت بھی مطلوب ہے اسلئے اسکے تلف ہونے سے

بیع قائم نہیں رہتی۔ وعلى هذا قلنا اذا قال بعت منك هذا العبد بكم من الحنطة ووصفها

بكون الكثر ثمننا فيجوز الاستبدال به قبل القبض اسی سبب سے علمائے خفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی  
 شخص نے کہا کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ ایک پڑ گھوٹ کے ساتھ بیجا اور گھوٹ کے بڑے بعلے ہونیکا  
 وصف بھی بیان کر دیا تو اس صورت میں پڑ شن ہوگا اور قبضے سے پہلے اسکا بدلہ دوسری شے کے ہمراہ  
 درست ہوگا مطلب یہ ہے کہ اگر تابع نے اس فن کے عوض جو خریدار کے ہاتھ میں ہو دوسری چیز خرید لی  
 تو دوسری بیع بھی جائز ہے جس طرح پہلی بیع جائز تھی البتہ اگر بیع ہو تو اس میں قبضہ کرنے  
 سے پیشتر تصرف کرنا درست نہیں یعنی کسی دوسرے کو شریک کر لینا خواہ دوسرے کے ہاتھ ان الامون  
 بیعتی تھے کہ خود خرید کیا ہے وغیرہ وغیرہ درست نہیں میں نے کر کی جگہ آپے کا لفظ قریب لایا ہے ہونے کی

وجہ سے استعمال کیا ہے۔ ولو قال بعت منك كما من الحنطة ووصفها هذا العبد بكون الكثر ثمننا

ویکون العقد سلماً لا بیعاً الا مؤجلاً اور اگر کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ ایک پڑ گھوٹ کا اس غلام کا  
 عوض فروخت کیا تو اس صورت میں پڑ بیع ہوگا اور غلام شن اور اسکو عقد سلم کہیں گے اور یہ بیع درست  
 ہوگی اگر ادمار کیونکہ پڑ غیر شیعین سے اس لیے دین ہوگا جو ذمے ثابت ہوتا ہے اور بیع جس وقت دین  
 ہوتا ہے تو بیع سلم ہو جاتی ہے اور اس میں یہ متبر سے کہ قیمت اول دی جائے اور بیع کچھ دنوں کے بعد  
 آئندہ کی جائے اور اس میں اتنی شرطیں ہیں (۱) جس میں سلم کرنی ہو اسکی ضمن میں بیان گھوٹ میں یا دوسری  
 جنس (۲) اسکی نوع کا بیان کہ بارانی ہونگے یا چاہی (۳) اسکی نوع کا بیان کہ لال ہونگے یا سفید  
 اور ہونے ہونگے یا چلے (۴) مقدار کہ ناپ میں یا تول میں کتنے ہوں گے (۵) مدت ادا کرنے کی کہ کب یہ جائیگا اور

کتر مدت ایک مہینہ سے ۱۶ جو چیز پیشگی دی جائے اسکی مقدار باعتبار تاپ یا توالی شمار کے بیان ہوتی چاہے (۷) وہ جگہ جہاں سلم کی چیز ادا ہوگی بشرطیکہ ایسی چیز جو جس میں بار برداری چاہیے اور اگر بار برداری کی حاجت نہ تو جگہ کے بیان کی حاجت نہیں جہاں چاہے وہاں حوالہ کرے (۸) اصل ل جگہ بدلے میں سلم ٹھہری سے اسکو ایک دوسرے سے بدلا ہونے سے پیشتر لینا و قال علماء ونا اذا قال لعبدہ ان اخذ

بقدم فلان فانت حر فذلك على الجبر والصاق لیکون الجبر ملصقا بالقدم اور ہمارے علمائے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تونے فلان شخص کے آنے کی خبر دی تو تو آزاد ہے وہ جملہ خبر صادق پر محمول ہو گا کیونکہ حرف با کے سبب خبر ملصق بالقدم ہے اور خبر ملصق بالقدم اپنے وجود سے قبل مقصور نہیں اس ضرورت سے اس جگہ کا مل صدق پر ہو گا فلوا خبر کا دبا لا یعتق اور اگر غلام نے جھوٹی خبر دی تو آزاد نہو گا کیونکہ جب خبر پائی گئی تو الصاق بھی جو فرع ہو ملصق بہ کی نہ

پا گیا ولو قال اور اگر اس طرح کہا ان اخبر فانی فلانا قدم فانت حر فذلك على طلق الجبر فلوا خبر کا دبا لا یعتق تو یہ جملہ مطلق خبر پر محمول ہو گا پس اگر جھوٹی خبر دی تب بھی آزاد ہو جائے گا کیونکہ حرف با موجود نہیں جس سے الصاق بالقدم لازم ہوتا پس یہاں شرط آزادی کی آنے کی خبر کا دینا ہو گا اور یہ خبر مطلق سے جو شامل سے جھوٹ اور سچ دونوں کو اور جیکہ خبر کا ذب پائی گئی تو آزادی بھی پائی جائے گی ولو قال لامرأتہ ان خرجت من الدار الا باذنی فانت کذا احتاج الی الا ذک کل

مسوة اذا المستثنیٰ خرج ملصق بالاذن فلوا خرجت فی المرتبة الثانیة بدون الاذن طلقت اور اگر کسی شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ اگر تو گھر سے نکلی نہیں میری اجازت کے تو تجھکو طلاق ہے اس صورت میں ہر دفعہ نکلنے پر اجازت کی ضرورت ہوگی اسلیے کہ کلمہ الا کے مستثنیٰ وہ خروج پر ہے اور ان کے ساتھ ملصق سے حرف با اس پر داخل ہے اگر دوسری دفعہ بلا اجازت کے نکلے گی تو طلاق بڑھائی

وقال ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فذلك على الاذن هو توحیٰ وخرجت مسوة منی بدون الاذن لا یتعلق اور اگر اس طرح کہے کہ اگر تو گھر سے نکلی مگر کہ میں اجازت سے دون اس صورت میں ایک ہی دفعہ اجازت ہونا شرط ہو گا اگر دوسری دفعہ بلا اجازت گھر سے باہر نکلی تو طلاق واقع نہوگی کیونکہ خروج یہاں اپنے الصاق سے ملصق نہیں اس لیے بار بار نکلنے کے لیے اذن دینا ضرور نہیں صرف ایک بار کا اذن لینا کافی ہو اور بشرطے جو فرمایا ہو۔ بَابُهَا الدِّينُ امْتُوا



لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لکم كما بیان دارالافتاء کے گھروں میں بت جاؤ مگر جبکہ تم کو اذن دیا جائے یہاں نبی کے گھروں میں داخل ہونے کے لیے ہر بار اذان کی ضرورت اس وجہ سے لازم ہوتی ہے کہ نبی کے گھر میں بغیر اذن کے جانے میں انکو ایذا ہوتی تھی چنانچہ اللہ فرماتا ہوا ان ذلک یودی البنی اور نبی کو ایذا پہنچانا حرام ہے اور بعض کے نزدیک یہاں پر باء الصاق مجدد ہے یعنی اصل عبارت یہ ہے الا بان یؤذن پس الا باذنی کی طرح ہو جائے گا و فی الزیادات اذا قال انت طالق بمشیئة اللہ تعالیٰ او باراد اللہ تعالیٰ او حکمہ لم تطلق کتاب زیادات میں ہے کہ اگر نماز دینے زوج کو کہا تجھکو طلاق سے ہر مشیئۃ اللہ یا بارادۃ اللہ یا حکم اللہ تو ان سب صورتوں میں طلاق نہیں پڑے گی کیونکہ طلاق کو مشیت وغیرہ کے ساتھ لعلق کیا ہوا مشیت الہی کی کس کو خبر ہو سکتی ہے تو طلاق بھی قبل مشیت کے نہیں پڑ سکتی کیونکہ مشروط بغیر شرط کے موجود نہیں ہو سکتا امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ دمسوا برؤسکم میں باء بیض کے لیے ہے یعنی اپنے بعض سر کا مسح کر لو اور بعض مطلق ہے اس لیے امام موصوف کے نزدیک اگر ایک بال یا دو بال کا بھی مسح کر لے گا تو درست ہوگا اور امام مالک کے نزدیک بازاء سے جیسے اس آیت میں - ولا تلحقا بالید بیکوالی التہلکۃ یعنی اپنے ہاتھوں کو ہلاکت میں نہ ڈالو اور کفی باللہ شہید الامین بھی بازاء سے پس کے نزدیک تمام سر کا مسح فرض ہے مگر یہ دونوں قول درست نہیں یہاں باء الصاق کے لیے ہوا اور بیض مجاز سے اس لیے حقیقت کو چھوڑ کر بغیر ضرورت کے مجاز اختیار کرنا ناجائز ہے اور زیادہ قرار دینا بھی ضرور نہیں کیونکہ یہاں ایک مفعول مقدر مان لینا مگر جس کی طرف مسح کا فعل بغير تعدی ہوگا پس تقدیر آیت کی یون ہوگی دمسوا ید بیکم برؤسکم ابن جنی اور ابن برہان کہتے ہیں کہ باء بیض کے لیے قرار دینا نہایت بعید ہے اہل لغت اسکو بالکل نہیں جانتے قاضی ابوالکلام صاحب امام مالکؒ بھی اس معنی کے عربی ہونے کے منکر ہیں اور صاحب قاموس نے جو اس کو بیض کے لیے شمار کیا ہے یہ اس کا مکابرہ ہے امام شافعی اور عبد الجبار اور ابو الحسن معتزلی جو باء بیض کے لیے ہونے کا ثبوت پیش کرتے ہیں کہ مسحت ید بالمدنیل تو عرفاً مراد ہوتا ہے کہ بعض حصے کو دستار کے مسح کیا اس لیے ان کے نزدیک آیت میں سر کے بعض حصے کا مسح مراد ہو کر اس پر کوئی دلیل نہیں۔ مجزائے ادا کے اور کا بر لغت اس امر کے منکر ہیں اور امام ابو حنیفہؒ نے جو مسح چوتھائی سر کا فرض قرار دیا

۱۵ اس وجہ سے نہیں کہ آگے نزدیک با تبیض کے لیے ہے بلکہ اسکی وجہ یہ ہے کہ جب یہ حرف آگے رخ پر داخل ہوتا ہے تو فعل اپنے محل کی طرف متعدی ہوتا ہے اور وہی محل اسکا مفعول ہوتا ہے اس لیے فعل تمام محل کو شامل ہوتا ہے اور آگے تمام و کمال مراد نہیں ہوتا بلکہ اس میں سے بعض مراد ہوتا ہے کہ آگے آگے معتبر ہے جس سے مقصود حاصل ہو جائے اور اگر با محل رخ پر داخل ہو تو فعل آگے کی طرف متعدی ہوتا ہے اور محل آگے کے ساتھ مشابہ ہوتا ہے اس بات میں کہ جسطرح اسکا بعض حصہ مراد ہوتا ہے اس طرح اسکا بعض حصہ مراد ہوتا ہے یہی حال وہاں ہے اور اسکی تقدیر یوں ہوگی وہاں اسکا ابتدائی و ذمہ پس سر کا بعض حصہ مراد ہو گا کیونکہ محل رخ یعنی عمرا رخ کے مشابہ ہو گیا ہے لیس آیت میں بعض سر کا رخ کرنا مقصود ہو گا نہ سارے سر کا کیونکہ فعل رخ کا دراصل سر کی طرف مضاف نہیں ہے۔ اور آگے کا یعنی ہاتھ کا محل یعنی سر کے ساتھ ملنا چاہیے اور اس صورت میں ہاتھ کے اکثر حصے کا سر سے مل جانا کافی ہے اور ہاتھ کے کل حصے کا ملنا عا دۃً نامکن ہے دیکھو انگلیوں کے درمیان جو کشادگی ہو وہ سر سے کمان مل سکتی ہے اور بیان ہاتھ کا لفظ آیا ہے مگر مراد اس سے انگلیاں ہیں اس لیے رخ کے مسئلے میں اکثر ہاتھ سے مراد انگلیاں ہوتی ہیں اور انگلیوں میں سے بھی اکثر حصہ یعنی تین انگلیاں مراد ہوتی ہیں اس تمام بحث سے ثابت ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک جو مسئلہ سر میں تبیض کا مفہوم مقصود ہے وہ ہے کہ اس وجہ سے نہیں کہ با تبیض کے لیے ہے۔

### فصل فی وجوہ البیان

فصل بیان کے طریقوں میں

جمع شرعیہ بیان کی محفل ہوتی ہیں اور بیان لغت میں ظہور کہتے ہیں اور علم اصول کی اصطلاح میں بیان مقصود کے ظاہر کرنے کا نام ہے اور کبھی اس چیز پر بیان کا اطلاق کرتے ہیں جس سے مقصود ظاہر کیا جائے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسی معنی میں مشتمل ہے اور اسکا احتمال عام و خاص و مشترک و غیر و افتادہ کی سب قسموں میں ہے سوائے محکم کے کہ وہ بیان کا احتمال نہیں رکھتا اور بیان وہ طور پر ہوتا ہے جو ایک قول کے ساتھ دوسرے فعل کے ساتھ البیان علی سبعة انواع بیان سات قسم پر ہے مگر اکثر نے بیان حال اور بیان مطلق کو بیان ضرورت میں داخل کیا ہے اور اس طرح بیان پانچ طور پر ہو گا ایک بیان تقریر دوسرا بیان تفسیر تیسرا بیان تفسیر و تھابیان ضرورت پانچواں بیان تبدیلی و پچھلی قسم ہے

کیونکہ نسخ سے حقیقت بدل جاتی ہے مگر امام ابو زینب نے نسخ کو بیان کے اقسام سے شمار نہیں کیا اور ان کے نزدیک نسخ حکم کے اٹھا دینے کے لیے ہے نہ کسی نئے حکم کے ظاہر کرنے کے لیے مگر نسخہ اسلام کے نزدیک نسخ حکم شرعی کی اٹھا ہت کے ظاہر کرنے کے لیے ہے اور حق ہے کہ اگر بیان سے صرف انہما بقصود مراد ہے تو نسخ کے بیان ہونے میں کسر نہیں اور اگر اس چیز کا انہما مراد ہے جو کلام سابق سے مقصود ہو تو اس صورت میں نسخ بیان نہیں ہو سکتا مصنف کے نزدیک وجوہ بیان سات طور سے خالی نہیں جسکی تفصیل مصنف کی زبان سے یہ ہے۔ بیان تقریر و بیان تفسیر و بیان تغیر و بیان

ضرورت و بیان حال و بیان عطف و بیان تبدیل امام ابو زینبہ کہتے ہیں کہ بیان کی تاخیر وقت سے ناجائز ہے کیونکہ اس میں تکلیف مالا یطاق لازم آتی ہے مگر جبکہ نزدیک تکلیف مالا یطاق جائز ہے تو وہ بیان کی تاخیر بھی وقت حاجت سے جائز سمجھتا ہے مگر یہ قول اعتبار کے قابل نہیں البتہ وقت خطاب سے بعض قسم کے بیان کی تاخیر جائز ہے جیسے بیان تقریر اور بیان تفسیر و بعض بیان ایسا ہے کہ اسکی تاخیر وقت خطاب سے بھی جائز نہیں یہاں تک کہ اگر بیان کرنے والے کو کھانسی یا دم اڑنے کی وجہ سے بیان اور مہین میں فصل کی ضرورت ہو تو اسے بھی عرف میں تاخیر نہ سمجھا جائے گا مگر بعض شافعیہ اور حنابلہ اور معتزلہ بیان تفسیر اور بیان تقریر کی تاخیر بھی ناجائز سمجھتے ہیں چنانچہ اسکی تفصیل آگے چل کر

معلوم ہوگی۔ واما الاول فهو ان يكون معنى اللفظ ظاهرا لكنه مجمل غير ذين المراد بها هو الظاهر فيقول حكم الظاهر ببيانه يعني بيان تقريره وهو في كل نقطه مني ظاهر هو ان من دوسرے معنی کا بھی احتمال ہو پس تکلم اصلی معنی کو زیادہ واضح کر دے مقصود کلام کا تلافی پھر دوسرے معنی کا احتمال نہیں رہے گا جیسے فجد للثکذ کلهم اجعون یعنی سب فرشتوں نے ملکر سجدہ کیا مگر جمع کا لفظ ہے تمام فرشتوں کو شامل ہے لیکن اس میں اس بات کا احتمال تھا کہ شاید بعض فرشتوں نے سجدہ نہ کیا ہو جب کلهم اجعون کہا تو یہ احتمال جاتا رہا مثال۔ یعنی

بیان تقریر کی مثال خرمیات سے یہ ہے اذا قال فلان علی قفین حنطۃ بقفیر البلد

او الف من فند البلد فانہ یكون بیان تقریر لان المطلق کان محمولا علی لحنطیر البلد و فندہ مع احتمال ارادۃ الفیر فانہ ذلک فقد قرره ببیانہ جس وقت کسی نے کہا کہ فلان قفص کے میرے ذمے ایک من گیون ہیں خیر کے من سے یا ہزار روپے ہیں سکہ راج

شہرے تو اس کا نام بیان تقریب ہو گا اس میں مطلق من اور مطلق دو پیر شہر کے من اور رو پیر پیر ہی  
محمول تھا اگر دوسرا احتمال بھی تھا جب تک کہ نے بتلا دیا تو دوسرا احتمال باقی نہ رہا من نے ترجمے میں تفسیر کے  
لفظ کو من کے ساتھ طالب علم کی دلچسپی کے لیے بدلہ یا ہو و کذا لک لو قال لفلان عندی الف

و دعیہ فان کلمۃ عندی کانت باطلاقہا نفید الامانۃ مع احتمال ارادۃ الغیر فاد  
قال و دعیۃ فقد قر حکم الظاہر ببیانہ اور اسی طرح اگر کہا کہ میرے پاس فلان شخص  
کے ہزار روپے امانت کے طور پر ہیں یہاں کہہ کر عندی امانت کا قائمہ دیتا ہو اگر دوسرے سے کا  
احتمال بھی ہے جب و دعیۃ کہہ با تو حکم ظاہر کو ٹوک دے کر دیا دوسرا احتمال نہ رہا۔

### مضمل

واما بیان التفسیر فهو ما اذا كان اللفظ غیر مکشوف المراد فکشفہ ببیانہ تفسیر  
وہ ہے کہ کوئی لفظ مبہم ہو مراد اس سے کشتوں نہ ہوتی ہو تو اس کے بیان کرنے سے مراد کھل گئی ہو اور لفظ کا  
غیر کشتوں المراد ہونا جو مجمل یا مشترک یا مخفی یا مشکل ہونے کے ہوتا ہے پس بیان تفسیر واضح کر دیتا  
ہے مثلاً جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے **اقبلوا الصلوٰۃ و اتوا الزکوٰۃ** یعنی نماز پڑھو اور زکوٰۃ دو ظاہر ہے کہ صلوٰۃ اور زکوٰۃ  
محل میں منت نے نماز کے ارکان اور زکوٰۃ کی مقدار و نصاب کو بیان کیا پس مجال ربح ہوا اور مرد کا بی بی عورت کو  
یہ کہنا کہ تیرا ہے مشترک ہے اس بات میں کہ تو اپنے خاندان سے جہاں سے اور امین کہ تو میرے نکاح سے جہاں سے

طلاق کو معین کر دیکھتا ہے یہ بیان تفسیر ہو گا اذا قال لفلان علی شیء ثم ضیأ الشئ او قال علی عشق و نیفخ  
خرا اللیف او قال دراهم و خراها بخرۃ مثلاً کسی نے کہا کہ فلان شخص کا میرے ذمے کچھ ہے پھر نے کو  
ہو مبہم ہے بتلا دیا تو یہ بیان تفسیر کہلائے گا یا کہا کہ فلان شخص کے میرے ذمے دس اور چھتہ ہیں پھر چونکہ  
بتلا دیا کہ پانچ مراد ہیں یعنی دس اور پانچ دو ہیں تو یہ بیان تفسیر ہے یا کہا کہ میرے ذمے دو ہیں  
پھر اسکی تفسیر اس طرح کر دی کہ دس دو ہیں تو اسکو بھی بیان تفسیر کہتے ہیں و حکم ہذا بین  
النوعین من البیان یعم موصولاً و مفعولاً بیان تقریب اور بیان تفسیر دونوں کا حکم ہے کہ  
مبین کے ساتھ ان کا لیا ہوا ہوتا ہے صحیح ہے اور تاخیر کے ساتھ واقع ہونا بھی درست ہے خفیہ اور شافیہ  
اس حکم میں تعلق ہیں لیکن اگر مستزاد اور متالبا در بعض تفسیر کہتے ہیں کہ بیان کی تاخیر کسی طرح جائز  
ہیں کیونکہ خطاب مقصود عمل کا واجب کرتا ہے اور یہ موقوف سے منہ کے سمجھنے پر جو موقوف ہے

بیان پر پس اگر بیان کی تاخیر جائز ہوگی تو تکلیف بالجمال لازم آئے گی جو اب اسکا یہ ہے کہ اس قسم کا خطاب ابتلا کا فائدہ بنتا ہے کہ وہ یہ ہے کہ فی الجمال اسکی حقیقت کا اعتقاد کرے اور عمل کے لیے بیان کا منتظر ہے اور نظیر اسکی تشابہات ہیں کہ انکے زوال سے بھی غرض بندہ کو حقیقت کا اعتقاد میں مبتلا کرنا ہے

## فصل

واما بیان التخصیر فهو ان بتغیر مبیانہ معنی کلام اور بیان تفسیر یہ ہے کہ اسکے ذکر سے متعلق کلام کے معنی بدل جاویں و نظیرہ التعلیق والاستثناء وقد اختلف الفقهاء فی الفصلین بیان تفسیر کی نظیر تعلیق اور استثناء سے تعلیق اور استثناء کے بیان میں علما کا اختلاف ہے۔ تعلیق سے مراد شرط ہے اور شرط عرف عام میں اس چیز کو کہتے ہیں جس پر کسی شے کا موجود ہونا موقوف ہو اور خاص خاص علوم میں شرط کے معنی خاص خاص طرح بیان کیے گئے ہیں چنانچہ حکمیں کی اصطلاح میں شرط اسے کہتے ہیں جس پر شے کا تحقق موقوف ہو مگر نہ وہ اس شے میں داخل ہو اور نہ اس میں مؤخر ہو اور نجات کی اصطلاح میں شرط ایک جملے کے مضمون کو دوسرے جملے کے مضمون کے ساتھ حرف شرط کے طور پر سے معلق کرنے کو کہتے ہیں دوسری عبارت میں شرط وہ جملہ ہے جس پر ان حروف میں سے کوئی حرف داخل ہو جو پہلے کی سببیت پر اور دوسرے کی سببیت پر ذہنی یا خارجی طور پر دلالت کرتے ہیں اور جس پر حرف شرط داخل ہوتا ہے وہ بھی جزا کی علت ہوتا ہے جیسے اگر آگ بجے گی تو دھواں ہوگا اور یہی قبیل سے یہ مثال بھی ہے کہ اگر تو میرے پاس آئے گی تو تجھے طلاق ہی یا اگر تو گھر میں جائے گی تو تو طلاق دالی ہے اور کبھی معلول ہوتا ہے جیسے اگر دھواں ہے تو آگ جلتی ہوگی اور نزع کی اصطلاح میں شرط کے دو معنی ہیں ایک تو اس امر خارجی کو کہتے ہیں جس پر شے موقوف ہو مگر مرتب اس پر نہو جیسے وضو دوسرے اس چیز کو کہتے ہیں جس پر حکم مرتب ہو مگر اس پر موقوف نہو فرق ان دونوں میں یہ ہے کہ پہلے معنی کے اعتبار سے شرط متنی ہوتی ہے اور شرط بھی متنی ہو جاتا ہے چنانچہ وضو صحت نماز کے لیے شرط ہے جب وضو متنی ہو یا ہر نماز بھی متنی ہو جاتی ہے اور دوسرے معنی کے اعتبار سے یہ ضرور نہیں کہ شرط متنی ہو تو شرط بھی متنی ہو جائے کیونکہ ممکن ہو کہ شرط بدون شرط کے پایا جائے جیسے اگر تو گھر میں جائے تو تجھے طلاق ہوگی مگر میں باوجود نہ جانے کے بھی ممکن ہو کہ دوسرے جیسے طلاق واقع ہو شرط دو قسم پر ہو ایک عقلی

کہ جس کے شرط ہونے کا حکم عقل کرے جیسے جو ہر عرض کے لیے شرط ہے اس لیے کہ عرض نہیں ہو رہے کہ نہیں یا ایجاب  
 دوسرے شرعی جیسے طہارت کو ناز کے لیے شرع نے شرط کر دیا اور فقہاء اعمامنا المعلق بالشہاد سبب  
 عند وجود الشرط لا قبلہ علامہ حنفیہ نے کہا ہے کہ معلق بالشرط ہے وقت وجود شرط کے شرط سے  
 پہلے سبب نہیں کیونکہ سبب اسے کہتے ہیں جو طلاق ہو حکم کی طرف پس ان کے نزدیک معلق بالشرط وجود شرط کے  
 وقت سبب بنے گا اور وقت سے پہلے نہ بنے گا وقال الشافعی التعلیق سبب فی الحال لان عدم  
 الشرط مانع من الحكم امام شافعی کہتے ہیں کہ تعلیق فی الحال سبب ہے مگر شرط کے نہ پائے جانے سے  
 حکم نہیں یا ایجاب پس جب تک شرط عدم سے وجود میں نہ آئے حکم واقع نہیں ہو سکتا مثلاً شوہر نے زوجه کو کہا  
 کہ اگر تو گھر میں جائے تو تجھے طلاق ہے اس قول میں تجھے طلاق سے سبب سے اور طلاق کا واقع ہونا  
 حکم سے اور مکان میں داخل ہونا شرط ہے اسی کو تعلیق بالشرط بھی کہتے ہیں طلاق کا واقع ہونا معلق  
 سے مکان میں داخل ہونے کے ساتھ حنفیہ کہتے ہیں کہ جب تک شرط وجود میں نہ آئے معلق بالشرط اس  
 وقت تک معدوم ہوتا ہے اور اسکا یہ عدم وہی عدم اصلی ہے جو شرط کے ساتھ معلق کرنے سے قبل تھا اور شرط  
 کے موجود ہونے تک باقی رہتا ہے اور شافعیہ کہتے ہیں کہ معلق بالشرط کا شرط کے وجود میں آنے تک معدوم  
 رہتا شرط کے معدوم ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے نہ اس عدم اصلی کی وجہ سے اور تعلیق کے بعد عدم شرط کی طرف  
 مضاف ہوتا ہے اور اسکا نام عدم شرعی ہو۔ دونوں مذہبوں میں اس بات میں اختلاف نہیں کہ جو چیز کسی  
 شرط کے ساتھ معلق ہوتی ہے وہ شرط کے پائے جانے تک معدوم رہتی لہذا خلاف اس میں ہے کہ اس کا یہ معدوم  
 ہونا کون سے عدم کی وجہ سے ہے عدم اصلی کی یا عدم شرط کی پس حنفیہ کے نزدیک یہ عدم اس عدم اصلی پر مبنی  
 ہے جو تعلیق سے قبل تھا عدم شرط پر مبنی نہیں اور شافعیہ کے نزدیک وہ تعلیق کے ساتھ ثابت ہے اور عدم  
 شرط کی طرف مضاف ہے امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ شوہر کا یہ کہنا کہ تجھے طلاق ہے حکم کا سبب اس وقت  
 واقع ہوگا کہ جب شرط کا وجود متحقق ہوگا یعنی عورت مکان میں داخل ہوگی پس جب تک شرط موجود نہ ہوگی اس  
 وقت تک حکم متحقق نہ ہوگا یعنی طلاق نہ پڑے گی کیونکہ ایجاب اس حالت میں سبب بنتا ہے جبکہ ایسے شخص  
 سے جو اسکی قابلیت رکھتا ہو ایسے محل میں صادر ہو جو اسکی قابلیت رکھتا ہو پس جب تک اپنے محل سے  
 نہیں ملے گا اسکا سبب نہیں بنے گا اگرچہ زوجه ایجاب کا محل سے گریب تک شرط وقوع میں نہ آئے گی  
 ایجاب اپنے محل سے نہیں ملے گا اور اس وقت تک یہی سمجھا جائے گا کہ ایجاب یعنی یہ بات کہ تجھے

طلاق سے شوہرنے اپنے منہ سے نہیں نکالی اور جب عورت مکان میں داخل ہوگی تو اس وقت اس قول کے ساتھ حکم مانا جائے گا۔ امام شافعی کے نزدیک جس وقت شوہرنے یہ کہا کہ تجھے طلاق ہو تو فوراً یہ قول حکم کا سبب ہو جائے گا کیونکہ یہ کلام فریغ میں تید نکاح کے دور کرنے کے لیے وضع ہوا ہے اور تعلیق بالشرط سبب میں کوئی عمل نہیں کرتا البتہ حکم میں عمل کرتا ہے اس طرح کہ اس کو روک دیتا ہے اور ایسے طلاق فی الحال واقع نہیں ہوتی اور جب تک شرط وجود میں نہ آئے طلاق کا واقع ہونا ہی نہیں رہتا اور فائدۃ الخلاف نظر فرمایا اذ قال

لا جنبیہ ان تزوجتک فانم طالق او قال لعبد الغیر ان ملکتک فانم حر یكون

التعلیق بالاطلا عندہ لان حکم التعلیق انعقاد صدق کلام علة والطلاق والعناق

مہنا لم یعتقد علة لعدم اضافة الی الحل فبطل حکم التعلیق فلا یصح التعلیق و

عندنا کان التعلیق صحیحاً حتی لو تزوجها بقیم الطلاق لان کلامہ انما یعتقد علة

عند وجود الشرط والملك ثابت عند وجود الشہ فی صحیحہ وغیرہ اور شافعی کے خلاف کا فائدہ مسائل

ذیل میں ثابت ہوتا ہے کہ مرد کسی اجنبی سے کہے کہ اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تم کو طلاق ہو یا کسی غیر کے

عقلام سے یوں کہے کہ اگر میں تیرا مالک ہو جاؤں تو تو آزاد ہے پس امام شافعی کے نزدیک

ان دونوں صورتوں میں تعلیق باطل ہے کیونکہ تعلیق کا حکم صدق کلام کو ملت بنا ہے اور طلاق و

عناق یہاں پر ملت ہو نہیں سکتے اس لیے کہ انکی اضافة ایسے عمل کی طرف نہیں جو انکے وقوع کی

صلاحیت رکھتا ہو کیونکہ نہ عورت منکر صدمہ اور نہ غلام ملوک سے پس تعلیق کا حکم باطل ہو گیا اب

اگر شرط پائی جائے گی تب بھی یہ حکم واقع نہیں ہو سکے گا اور غنیہ کے نزدیک تعلیق صحیح ہے یہاں تک

کہ جب اس سے نکاح کر لیا آسے وقت طلاق پڑ جائے گی اس طرح جب اس غلام کو مول لے گا تو وہ آزاد

ہو جائے گا کیونکہ اس کا کلام جو شرط کے ساتھ معلق ہے اس وقت ملت بنے گا جب شرط پائی جائے گی

اور شرط کے پائے جانے کے وقت ملک ثابت ہے اور قبل وجود شرط کے نہ ملت بنے گا نہ سبب ایجابیگا

تاکہ صلاحیت محل بر لگایا گیا جائے پس غنیہ کے نزدیک عمل کی صلاحیت بھی تعلیق کے لیے ضرور

نہیں اس لیے اس کا کلام صحیح سمجھا جائیگا۔ ولہذا المعنی قلنا شرط صحیح التعلیق لو وقع فی صورة

عدم الملك ان یكون مضافاً الی الملك او الی سبب الملك اس اصل کی بنا پر غنیہ نے یہ کہا ہے

کہ شرط صحت تعلیق کی بصورت عدم ملک کیسے کہ مضاف ہو ملک کی طرف یا سبب ملک کی طرف

مثلاً ان الفاظ کی طرف مضاف ہو چکے ذریعہ سے نکاح اور تلیک منع ہوتے ہیں حتیٰ لو قال لاجنبیۃ

ان دخلت الدار فانت طالق تعزیراً ووجد الشرط لا یقع الطلاق پس اگر کسی اجنبی عورت سے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو بچہ طلاق سے بچا اس عورت سے نکاح کر لیا اور شرط بائی گئی کہ وہ عورت گھر میں داخل ہوئی تو طلاق واقع نہوگی اس لیے کہ شرط نہ تو نکاح میں تھی نہ خود نکاح کو شرط کیا تھا نہ اس چیز کو شرط کیا تھا جو نکاح کا سبب واقع ہوتی ہے بلکہ شرط گھر میں داخل ہونے سے ثابت ہے اور اس اصل مختلف فیہ کی بنا پر مسئلہ ذیل بھی متفرع ہوگا کہ کذاک طول الحجرۃ یسعدہ

جو از نکاح الامۃ عنده لان الكتاب علق نکاح الامۃ بعدم الطول فعند وجود الطول كان

الشرط عدم ما عدم الشرط مانع من المحکم فلا یجوز اسی طرح طول عروہ امام شافعی کے نزدیک جو از نکاح کنیز کو مانع ہے کیونکہ قرآن میں نکاح کنیز کو معلق کیا ہے عدم طول عروہ کے ساتھ پس جب طول عروہ پایا جائے گا تو شرط نکاح کنیز معدوم ہوگی اور عدم شرط حکم سے مانع ہے پس نکاح کنیز بحالت طول عروہ جائز نہ ہوگا مطلب اس کا یہ ہے کہ جب آزاد عورت سے نکاح کرنے پر قدرت نہوے تو اس کے ہر دفعہ پر قادر نہوے تو بے لوثی سے نکاح جائز ہے ورنہ نہیں کیونکہ قرآن نے اہل بی کے ساتھ نکاح کرنے کو اس بات پر شرط کیا ہے کہ عروہ سے نکاح کرنے کی قدرت نہوے چنانچہ اس حکم کی آیت یہ ہے۔ ومن لم یستطع طولاً ان ینکح المحصنات المومنات فمن ماملکت ایمانکم من

فتبائکم المومنات یعنی تم میں سے جو شخص مالی حیثیت سے مسلمان آزاد عورتوں سے نکاح کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ ان مسلمان لونڈیوں سے نکاح کرے جو تمہارے قبضے میں ہیں پس آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت حاصل ہونے کی صورت میں شرط معدوم ہوگی اور شرط کا عدم حکم کو مانع ہے پس لونڈی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا۔ وکذاک قال الشافعی لا ذقت

المبتوتۃ اذا کانت حاملان الكتاب علق الاتفاق بالحمل لقوله تعالیٰ وان کن

اولات حمل فانفقوا علیہن حتی یضعن حملہن فعند عدم الحمل كان الشرط

عدم ما وعدم الشرط مانع من المحکم عنده اسی طرح امام شافعی نے فرمایا ہے کہ مطلقہ بائتم کے واسطے نفقہ نہیں مگر اس صورت میں کہ وہ مالہ ہو کیونکہ کلام آئی نے نفقہ کو معلق بجل کیا ہے جیسا کہ فرمایا ہے کہ اگر مطلقات مالہ ہوں تو انکو غریب دینیہ ہو یہاں تک کہ وہ وضع حمل کرین پس



عمل نہونے کے وقت میں نفعہ دینے کی شرط معدوم ہوگی اور شرط کی معدوم حکم کو نفعہ کو عندنا لعلما  
 لم یکن عدم الشرط مانعاً من العمل جازان یثبت للحکم بدلیلہ فیجوز نکاح الکافۃ علماء  
 حنفیہ کے نزدیک جبکہ عدم شرط حکم سے مانع نہیں کیونکہ وہ ساکت ہے نفی حکم اور ثبوت حکم سے تو جائز ہے  
 کہ تاہو حکم اپنی دلیل سے پس نکاح کینیز سے صورت مذکورہ میں جائز ہوگا مطلب یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک  
 شرط کا عدم حکم کو مانع نہیں جائز ہے کہ حکم دوسری نص سے ثابت ہو کیونکہ نص معلق شرط کے وجود سے  
 قبل اسکی نفی و اثبات ساکت ہے پس اگر کوئی دوسری نص اسکی نفی و اثبات کی بابت وارد ہوتی  
 ہے تو اسپر عمل کیا جاتا ہے کیونکہ جس حکم کی بابت نص معلق وارد ہوتی ہو وہ ایسا ہوتا ہے کہ کبھی شرط  
 کے ساتھ پائے جانے کا احتمال رکھتا ہے اور کبھی نے الفور پائے جانے کا اور جبکہ اس میں یہ دونوں باتیں  
 ہیں تو جب اسکے واسطے کوئی ایسی نص وارد ہوگی جو کسی شرط کے ساتھ شرط نہیں تو اس نص معلق پر  
 عمل کیا جائے گا اور شرط کو نظر انداز کر دیا جائے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس حکم کا فی الفور ہونا مطلوب ہے  
 نہ شرط کے بعد چنانچہ یہاں بھی دوسرے نصوص مطلقہ ایسے موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کینیز کے  
 ساتھ نکاح کرنا باوجود آزاد سے نکاح کرنے پر قدرت ہونے کے جائز ہے چنانچہ کینیز کے ساتھ نکاح کرنے  
 کے باب میں یہ نصوص ہیں سورہ نسائین اشرفنا ما ہمزہ و اھل لکم ما وداؤ ذلکم ان تبتغوا  
 باموالکم محسنین غیر مسافحین یعنی ان محرمات کے سوا اور عورتوں سے نکاح کرنا تمہارے  
 لیے جائز کر دیا گیا ہے بشرطیکہ اپنے مال یعنی ہر کے بدلے میں اسے نکاح کرنا چاہو اور انکو ہمیشہ کے لیے  
 قید نکاح میں رکھنے کا ارادہ کرو نہ نفس پرستی کا اور ایضاً، فانیکم و اما طاب لکم من النساء مثنی  
 و ثلث و دواء یعنی تم دو دو تین تین جائز پار عورتوں سے ہوتھیں ابھی معلوم ہوں نکاح کر لو و جبب  
 الانفاق بالعمومات اور مطلقہ بانہ کو نفعہ دینا عمومات سے واجب ہوتا ہے عمومات سے مراد نصوص  
 مطلقہ ہیں یعنی اسکے باب میں ایسی نصوص مطلقہ وارد ہیں کہ ان سے شرط حل کی نفی سمجھی جاتی ہے چنانچہ  
 اشرفنا ما ہمزہ و اھل لکم ما وداؤ ذلکم ان تبتغوا باموالکم محسنین و کینیز مثنی و ثلث یعنی جس کا بچہ ہے (باب) اسپر  
 دستور کے مطابق ان کے کھانے اور کپڑے کی ذمہ داری ہوا (ایضاً) الرجال قوامون علی النساء  
 بما فضل اللہ بعضهم علی بعض و بما انفقوا میں اموالہم مرد عورتوں پر غالب ہیں  
 یہاں اسکے کہ اللہ نے بعض بنی آدم کو بعض پر فضیلت دی ہے اور اس سبب سے کہ انھوں نے

(عورتوں پر) اپنا کچھ مال خرچ کیا ہو، تو اسے توابعِ ہذا النوع تدریباً للحکم علی کلام الموصوف بصفة  
 خانہ بمنزلہ تعلیقاً للحکم بذلك الوصف عندہ اور اسی نوع کے توابع میں سے ہے کہ کسی اسم موصوف  
 بصفة پر حکم مترتب ہو وہ بھی بمنزلہ تعلیق حکم کے ہے امام شافعی کے نزدیک سنی امام شافعی نے صفت کو  
 بمنزلہ شرط کے قرار دیا ہے اور صفت سے مراد وہ چیز ہے جو ذات کی قید ہو اسم موصوف پر حکم کا مترتب  
 ہونا صفت پر ہوتو ہوتا ہے اگر صفت ممدوم ہو جائے تو حکم کا ترتیب بھی ممدوم ہو جائے جس طرح شرط  
 کے حکم کا تحقق ہوتو ہوتا ہے شرط کے تحقق پر اگر شرط منقہ ہو جائے تو شرط کا حکم بھی منقہ ہو جائیگا  
 علیٰ ہذا یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ وصف شرط کی طرح ہو قال الشافعی لا يجوز نکاح الامتہ

الکتابیۃ لان المضرت للحکم علی امتہ مومنۃ لقولہ تعالیٰ ومن لم یطیع منکم  
 طورا ان ینکحوا لخصات المؤمنات فمن ما ملکت ایمانکم من فنیاتکم المؤمنات

فیتقید بالمومنۃ فہنہ الحکم عند عدم الوصف فلا يجوز نکاح الامتہ الکتابیۃ امام  
 شافعی نے کہا ہے کہ اس کثیر سے جو یہودیہ یا نصرانیہ ہو نکاح درست نہیں کیونکہ اللہ نے فرمایا ہے کہ جو شخص  
 الی حیثیت سے مسلمان آزاد عورتوں سے نکاح کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ ان مسلمان لونڈیوں سے  
 جو تمہارے قبضے میں ہیں نکاح کرے یہاں لونڈیوں کو وصف مومنات کے ساتھ مقید کیا ہے پس کافرہ  
 سے نکاح جائز نہ ہوگا کیونکہ صفت کا عدم حکم کے عدم کو واجب کرتا ہے جب ایمان نہ ہوگا تو اس سے نکاح  
 بھی نہ ہو سکے گا خفیہ کے نزدیک عدم وصف حکم کو واجب نہیں کرنا جیسا کہ شرط کا عدم شرط کے  
 عدم کو واجب نہیں کرتا پس نص سے ایماندار لونڈی کے ساتھ نکاح کا جواز ثابت ہوتا ہے لیکن  
 کافرہ لونڈی کے ساتھ نکاح کرنے نہ کرنے کا اس میں کوئی حکم نہیں تو اس سے نکاح کا جائز ہونا دوسری اصطلاح  
 عامہ سے ثبوت کو پہنچتا ہے مثلاً فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلاث وارباع  
 یعنی نکاح کر دو دو تین تین چار چار عورتوں سے جو تمہیں اچھی معلوم ہوں دوسرے موقع پر ہے  
 داخل لکم ما وراہ ذلکم یعنی محرات کے سوا اور عورتوں سے تمہارے لیے نکاح کرنا جائز کر دیا  
 گیا۔ اور ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ قید وصف کو شرط کے معنی میں قرار دینا قابل تسلیم نہیں اس لیے کہ وصف  
 کہیں اتفاقاً ہوتا ہے جیسے در بابکم اللاتی فی حجورکم من یتساہکم اللاتی تخطم بیہن یعنی  
 تپہ حرام ہیں تمہاری رہا تب جو تمہارے مکانوں میں ہیں تمہاری ان عورتوں سے جن سے تم ہمبستر

ہو چکے ہونی جو کھر کی تید اتفاق سے رہا تب جمع سے دہیہ کی ادر وہ مرد کی اپنی عورت کی وہ بیٹی  
 سے جو غیر مرد سے ہو مزا حیرت اس کا ترجمہ اپنے ترجمہ قرآن میں پرورش کردہ لڑکیاں کیا ہو غلطی  
 سے کیونکہ پرورش کردہ لڑکی کے بالکے مراد ہے اور وہ عموماً حرام نہیں کہیں وصف علت کے معنی میں ہوتا  
 ہے یہی السارق والسارقین قطعاً آید یہما یعنی چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ ڈالو  
 چوری کا وصف ہاتھ کاٹنے کی علت سے کہیں کشف کے لیے ہوتا ہے جیسے جسم طویل عریض کہیں مع  
 کے لیے جیسے بسم اللہ الرحمن الرحیم کہیں مذمت کے لیے جیسے شیطان وحیم اگر کوئی یہ پوچھے کہ پھر  
 لڑکی کے ساتھ مومن کی قید لگانے سے کیا فائدہ تو جواب اسکا یہ ہے کہ محض استجاب کی غرض  
 سے یہ قید لگائی ہے یعنی اگر لڑکی مسلمان ہو تو اس سے نکاح کرنا مستحب ہے اور اگر یہ شرط  
 نہ پائی جاتی ہو تو اس سے نکاح کرنا کرہ ہے حالانکہ بالاتفاق آزاد عورت کا مومن ہونا شرط نہیں  
 کتابیہ یعنی یہودیہ اور نصرانی عورتوں سے بھی نکاح جائز ہے خفیہ میں سے جن لوگوں نے انکو مشرکین  
 سمجھے ان سے نکاح حرام قرار دیا ہے وہ مسائل کتب فقہیہ سے داخل ہیں کیونکہ خفیہ کی کتابوں میں  
 تصریح ہے گو کہ نصاریٰ اور یہود قائل ہیں کہ حضرت عیسیٰ اور حضرت عزیز اللہ کے بیٹے ہیں لیکن پھر بھی  
 وہ مشرکین سے جدا ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انکو قرآن میں مشرکین سے جدا کیا اور من صوبہ بین  
 النجیرا الاستثنا اور بیان تفسیر کی صورتوں میں سے استثنا بھی ہو استثنا کے معنی لغت میں نکالنے کے ہیں  
 اور اہل نحو کی اصطلاح میں استثنا نکالنا ایک چیز کا ہے اس حکم میں سے جس میں اس کا تفسیر داخل ہے  
 کلیہ استثنا کے ذریعہ سے تا کہ معلوم ہو جائے کہ اس نکل ہوئی چیز کی طرف وہ حکم منسوب نہیں ہے جو  
 غیر کے ساتھ نسبت کیا گیا ہے اور علماء معانی کہتے ہیں کہ استثنا اشریک کی نفی کے لیے موضوع عام  
 یعنی مستثنیٰ منہ کے افراد میں سے جو کوئی مستثنیٰ ہے غیر سے وہ حکم میں مستثنیٰ کا شریک نہیں ہوتا اور اس سے  
 تخصیص لازم آتی ہے یعنی حکم کا ثبوت مستثنیٰ کے لیے لازم آتا ہے اور ان افراد کے لیے مستثنیٰ کے ساتھ  
 حکم کی نفی لازم آتی ہے علماء معانی اس تخصیص کو تصریح میں جنفی مذہب کے علماء اصول نے استثنا  
 کی تفسیر کئی طرح سے کی ہے چنانچہ بصف ایک تفسیر کو یوں بیان کرتے ہیں ذہب صحابنا الی  
 ان الا مستثنا تکلم بالباقی بعد التی کا نہ لمر تکلم الا بما سبق یعنی علماء خفیہ فرماتے  
 ہیں کہ جملہ استثنائیہ میں سے استثنا کرنے کے بعد جو کلام ابی رہتا ہو گویا حکم نے وہی کلام کیا ہے اور

شروع کلام مسکوت عنہ سے دوسری عبارت میں یوں سمجھنا چاہیے کہ نکالنے کے بعد جو کچھ باقی رہے اس کے ساتھ تکلم کرنا استثنا سے گویا کہ تکلم نے اسی قدر کے ساتھ تکلم کیا ہو جو نکالنے کے بعد باقی بچا ہو اور جو اس سے زیادہ تھا وہ نظر انداز کر دیا گیا اگر کوئی یہ کہے کہ اس تقدیر پر کالاً اللہ استثناء کے غیر کی موجودیت کی نفی تو ہو جائے گی مگر اللہ کی موجودیت کا ثبوت نہو گا کیونکہ وہ تو اس مرتبہ داخل ہے کہ گویا اس کے ساتھ تکلم ہی نہیں کیا ہے تو جواب اسکا یہ ہو کہ کلمہ توحید کا مقصود ہی صرف مبودان باطل کی نفی ہے اور اللہ تعالیٰ کے وجود کا تو مشرکین کو اقرار تھا کیونکہ وہ اللہ کے ساتھ دوسرے مبودان باطل کو بھی شریک کرتے تھے کچھ اللہ کے منکر تھے بعض نے یوں تشریف کی ہو کہ جن چیزوں کو صدر کلام کا حکم متبادل ہے ان میں سے بعض کے دور کر کے کا نام استثنا ہو۔ وعندہ صد والکلام بیفقد علة

لوجوب بلکل لان الاستثناء یمنعہ من العمل جزا نعم الشرط فی باب التعلیق یعنی امام شافعی کے نزدیک مشروع کلام ہی تمام افراد کے واسطے ثبوت حکم کی علت ہے مگر استثنا اسکو عمل سے روکتا ہے جیسا کہ تملیق میں شرط نہ پائے جانے سے کلام پورا نہیں ہوتا اسی طرح استثنا میں وجہ چند افراد کے مستثنیٰ ہو جانے کے ان چند افراد پر حکم جاری نہو گا شافعیہ اور حنفیہ کے اختلاف کا فائدہ اس جگہ ظاہر ہوتا ہے جہاں مستثنیٰ جنس مستثنیٰ امنہ کے خلاف ہو مثلاً کہ کبھی ہزار روپے میں دس کپڑے کم یا دس کپڑے کم توحفیہ کے نزدیک یہ استثنا صحیح نہو گا کیونکہ اس میں بیان ہونے کی صلاحیت نہیں اس لیے کہ جنس خلاف سے حنفیہ نے یہ اصول باندھ لیا ہے کہ جو چیز میں پیمانے میں بیٹی ہیں یا ترازو میں تلی ہیں انکو روپوں میں سے استثنا کرنا درست ہے تو اس قدر کی قیمت کم کر کے باقی روپے دینا ہونگے چنانچہ جب کوئی یوں اقرار کرے کہ مجھ پر دس روپے ہیں ایک من گیہوں کم تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ مجھ پر دس روپے ہیں جن میں سے بقدر ایک من گیہوں کی قیمت کے روپے کم ہیں تاکہ دس کے متبادلات میں داخل ہو جائے اور ان کے سوا اور چیزوں کا درست نہیں وجہ ہونے بجا ناست کے اور شافعی کے نزدیک وجہ بجا ناست مالیت کے یہ استثنا بھی صحیح ہو گا اور ہزار روپے میں سے تھانوں یا کپڑوں کی قیمت کم کر کے دی جائے گی کیونکہ استثنا کامل دلیل معارض کا ماہ اور وہ بحسب امکان کے ہوتا ہے اور امکان یہاں مقدار قیمت کی نفی کر دینے میں ہے اور یہ درست نہیں دیکھئے کہ جب استثنا کی صحت کے لیے کپڑے کی قیمت مقرر کرنا واجب ہو تو استثنا کو معارضہ بنا لیا ضرور ہے

مگر اور اسے استثنائے تمیز کر لینا چاہیے علاوہ اسکے استثنائے مابعدہ شافعی کے نزدیک استثنائے متصل میں ہے حسین مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ دونوں ایک جنس کے ہوتے ہیں اور مثال مذکور استثنائے منفصل کے قبیل سے ہے حسین مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے نہیں ہوتا مخلصہ کلام یہ ہے کہ استثنائے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جملہ ان چیزوں کے جنکو کلام متناول تھا بعض مراد ہیں اہل نحو کہتے ہیں کہ استثنائے نفی اثبات خبر طے یعنی اگر مستثنیٰ منہ منفی ہو تو مستثنیٰ مثبت ہوتا ہے اور وہ اگر مثبت ہو گا تو یہ ضرور منفی ہو گا اور جہور شافعیہ اور الکیہ اور خالہ کا بھی یہی مذہب ہے اور حنفیہ میں سے بھی علیٰ درجہ کے محققین جیسے نحر الاسلام اور حسن لائڈ اور قاضی بوزید کا یہی مختار ہے مگر کچھ حنفیہ کا یہ قول ہے کہ استثنائے منہ منفی کا حکم ہوتا ہے اثبات کا بلکہ وہ مسکو سے غرضوں سے صرف اس بات کا بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ منہ کا حکم اسوائے مستثنیٰ کے لیے ہے مگر علمائے نحو و معانی اسی اگلے مذہب پر ہیں اور بڑی دلیل اس مذہب کے کت کی لالہ الا اللہ ہے کہ یہ کلمہ توحید اس وقت اوستکتا ہے جبکہ مستثنیٰ کا حکم مخالف ہو کیونکہ جب غیر اشرے الہیت کی نفی ہوگی اور اللہ کے لیے الہیت کا

اثبات ہو گا تو اس وقت دعائے توحید حاصل ہو گا مثال ہذا فی قول علیہ السلام لا تبیعوا

الطعام بالطعام الا سواہ بسواہ وفضل الشافعی صدر الکلام انعقد علی حرمۃ بیع

الطعام بالطعام علی الاطلاق وخرج عن ہذہ الجملة صورة المساوات بالاستثناء

فبقی لباقی تحت حکم الصدور نتیجہ ہذا حرمۃ بیع المحققہ من الطعام بحقیقت منہ

مثلاً حدیث میں آیا ہے کہ کھانے کی چیزوں کو کھانے کی چیزوں کے بدلے نہ فروخت کرو مگر برابر پس

امام شافعی کے نزدیک شروع کلام علی الاطلاق بیع طعام کا طعام سے حرام ہونے کی دلیل ہو کر لو جہ استثناء

کے مساوات کی صورت اس سے جدا ہے یعنی برابر فروخت کرتے ہیں حرمت نہیں اس تقریر سے ایک شخص

طعام کو دوسری طعام کے ساتھ فروخت کرنا ناجائز ہوا۔ وعندنا بیع المحققہ لا بدخل تحت المض

لان المراد یقتد بصورۃ بیع بکن العبد من اثبات التساوی والتفاضل فیکیلا یودی

الی نفی العاجز فما لا بدخل تحت لمعبار للتساوی کان خارجا عن قضیۃ الحدیث اور علماء

حنفیہ کے نزدیک ایک شخص طعام کی بیع دوسری طعام کے ساتھ ناجائز نہیں کیونکہ وہ اس حکم میں داخل

ہی نہیں کیونکہ غرض ایسی بیع کی حرمت ثابت کرنے سے ہے جس میں تسادی اور تفاضل کسی سیارینے

وزن یا کیل کے ساتھ پیدا ہو سکتا ہو تاکہ عاجز کی نہی لازم نہ آئے یعنی جو چیز بندہ کی قدرت میں نہیں اسکی نہی لازم نہ آئے کہ یہ قبیح ہے پس جو چیز تحت میار داخل نہیں وہ تفسیر حدیث سے طغیہ سے اس اجمال کی تفصیل دوسرے طور پر یہ ہے کہ مقدار میں خمر نصف صاع سے کم کا اعتبار نہیں البتہ نصف صاع کا صدقہ نظر وغیرہ میں اعتبار سے تو جو اس سے کم ہے تو وہ کاتبی الطعم بالاطعام الاصلیٰ و بسوا کی عزت کے تحت میں داخل ہو گا بلکہ اپنی حالت اصلی پر باقی رہے گا اور خفیہ کے نزدیک اصل شیامین اباحت سے تو مقدار شرعی سے جو کم ہے وہ اباحت میں داخل ہے اس لیے بیچ ایک ٹھنی طعام کی برے میں دو ٹھنی طعام کے جائز ہے اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جس طعام کی ایسی حالت ہو کہ وہ اباحت اصلی کے تحت میں داخل نہ ہوتی زیادہ ہو اس کو جب فروخت کر دے تو جسے برابر کے فروخت نہ کر دے پس قلیل سے جو قدر شرعی میں داخل نہیں نص میں کیسے طرح تعرض نہیں مقدار شرعی میں نصف صاع تک کا اعتبار ہے اس سے کم کا اعتبار نہیں البتہ ایک ٹھنی گیون وزن نہیں رکھتے تو اس صورت میں بیچ ایک ٹھنی گیون کی دو ٹھنی گیون کے عوض جائز ہوگی سو نہیں سمجھی جائے گی کیونکہ ملت سود کا تحقق اس میں نہیں اور جب طم کو ملت سود کی قرار دیا جائے گا تو ملت اس مقدار کو بھی شامل ہوگی فائدہ لاد اگر استثنا ایسے جہوں کے بعد واقع ہو جو باہم مطوت علیہ و مطوت ہوں خواہ عطف حرف جمع کے ساتھ ہو یا ایسے حرف کے ساتھ جو بعد بیت اور ترتیب بلا ملت کے لیے ہے یا ایسے حرف کے ساتھ ہو جو ترتیب مع ملت کا فائدہ دینا ہے جیسے یون کے کہ بھیر زب کے سورہ پے ہین اور عمرو کے سورہ پے ہین اور بکر کے سورہ پے ہین و سن کم تو اس صورت میں خفیہ کے نزدیک استثنا کا تعلق سب سے پہلے جملے کے ساتھ ہوگا اس صورت میں زیادہ اور عموماً تو تہو تہو سورہ پے دینے ہونگے اور بکر کو زہ سورہ پے اور امام شافعی کے نزدیک سب کے ساتھ استثنا کا تعلق ہوگا اور تیمون کو زہ زہ سورہ پے دینے لازم آئیں گے اور وہ اسکی یہ ہے کہ استثنا کا تعلق خفیہ کے نزدیک بعض جہوں کے ساتھ اظہر ہے اور شافعی کے نزدیک اسکا تعلق کل اجزا کے ساتھ اظہر ہے قاضی ابو بکر باقلانی اور امام غزالی کے نزدیک اس میں توقف ہے کیونکہ اس بات کا علم حاصل نہیں کہ حقیقت صرف پہلے میں ہے یا تمام میں اور سید مرتضیٰ نے اتنا عسری کہتے ہیں کہ دونوں میں مشترک ہے پس جب تک کوئی قرینہ ظاہر نہ ہو تو وقف کیا جائے گا خفیہ کے ذہب پر دلائل یہ ہیں کہ استثنا کو پہلے کلام کے ساتھ ملا کر کثرتاً اور درہم بیان صرف بلا وغیرہ کے ساتھ پایا جاتا ہے

اس لیے اسکا تعلق اخیر ہی کے ساتھ ہو گا اور باقی جتنے جملے میں آنگے ساتھ نہوگا اور عطف کے ذریعہ سے جو ایک جملے کو دوسرے جملے کے ساتھ اتصال حاصل ہے وہ ضعیف ہے میان تک کہ استثنا صیح ہونے کے لیے تاکانی ہے کیونکہ جملوں میں عطف سے بجز آنگے تعلق فی الواقع کے اور کوئی فائدہ حاصل نہیں اور یہ امر عطف ہونے کی صورت میں بھی حاصل ہے اور عطف ہونے کی صورت میں ایک کو دوسرے کے ساتھ تعلق نہیں ہوتا پس عطف کی صورت میں بھی نہوگا (۲) پہلے جملے کا حکم ثبوت میں عموماً ظاہر ہے اور اس کا رفع بعض سے بوجہ استثنا کے مشکوک ہے اور دلیل مشکوک ہونے کی یہ ہے کہ شاید استثنا صرف سے پہلے ہی کے لیے ہو تو ایسی حالت میں پہلے کا حکم مرفوع نہوگا اور استثنا کا تعلق کل کے ساتھ بھی جائز ہے اور اس قدر پر پہلے جملے کا حکم بھی اٹھ جائے گا اور جبکہ پہلے جملے کے حکم کا رفع مشکوک قرار پایا تو استثنا اسکا معارض نہو سکے گا کیونکہ ظاہر کا معارضہ مشکوک سے نہیں ہوتا اور جبکہ معارضہ نہیں ہو سکتا تو پہلے جملے کا حکم مرفوع بھی نہیں ہو سکتا بخلاف پہلے جملے کے کہ اس کا حکم ظاہر نہیں بلکہ اسکا رفع ظاہر ہے کیونکہ کلام اسمین سے جسکو کوئی پھیرنے والا نہیں اس لیے اتفاقاً استثنا لازم ہو شافیہ اس طرح اپنے مذہب پر دلائل لاتے ہیں (۱) عطف کی وجہ سے متعدد چیزیں مفرد کی طرح ہو جاتی ہیں اس لیے یہ سب جملے ایک جملے کی طرح قرار پائیں گے اور اس صورت میں جو چیز ایک جملے کے ساتھ متعلق ہوگی وہ سب کے ساتھ ہوگی (ج) عطف کی وجہ سے متعدد کا واحد کی طرح قرار پانا اس وقت میں ہے کہ دوسرے کا عطف پہلے کی طرف بغیر استثنا کے ہو اور جبکہ متعدد چیزیں بوجہ عطف کے واحد کی طرح ہو جائیں گی تو پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ استثنا ایک کے ساتھ متعلق ہو اور اس ایک کے ساتھ اس کے تعلق سے کل کے ساتھ اس کا تعلق سمجھا جائے گا کیونکہ عطف کے واقع ہوتے ہی متحدگی سے قطع نظر ہو جاتی ہے اور دوسرے کا عطف دل پر بغیر استثنا کے ممنوع ہے ان پر جائز ہے کہ استثنا اولاً پہلے کے ساتھ متعلق ہو پھر یہ پچھلے مع استثنا کے مطوف ہو پہلے پر اور مجموعہ بمنزلے جملہ واحد کے ہو جائے پس اس صورت میں تعلق استثنا کا کل کے ساتھ لازم نہ آئے گا۔ (۲) اگر کوئی قسم کھائے کہ نہ ردئی کھاؤں گا اور نہ پانی پیوں گا اور اس کے ساتھ انشاء اللہ ملا سے تو اسکا تعلق دو دنوں فعلوں کے ساتھ ہو گا اور کھانے دینے سے قسم نہ ٹوٹے گی اور اس میں شافیہ اور ضعیفہ دونوں کا اتفاق ہو (ج) یہ شرط ہے استثنا نہیں ہے اور ان دونوں میں بہت سی باتوں کا فرق ہے پس

ایک کا قیاس دوسرے پر جائز نہیں شرطاً تقدیراً مقدم ہوتی ہو کیونکہ اسکے لیے صداقت کلام سے اور  
 استثنائین مستثنی کا مؤخر ہونا اصل ہو (۲) کبھی یہ مقصود ہوتا ہے کہ استثنائین سے ہو پھر اس صورت میں اگر  
 ہر جملے کے بعد استثناء کو ذکر کیا جائے گا تو تکرار بری معلوم ہوگی اس لیے سب سے پہلے جملے کے بعد اسکا ذکر کرنا لازم ہے  
 اور اس ایک جگہ کے بعد ذکر کرنے سے سب استثناء ہو جائے گا کیونکہ ہر جملے کے بعد ذکر کرنے میں تکرار ہے  
 جو فصاحت و بلاغت کے خلاف ہے (ج) تکرار میں کی طرح کی فصاحت نہیں ہوتی ان کے جبکہ اتصال کا  
 اور کل کے ساتھ تعلق کا ترمیم موجود ہو تو تکرار بیچ سے اور اس میں گفتگو جاری نہیں ہوتی، استثنائی صلاحت  
 تو ہر جملے میں سے پھر صرف پہلے جملے کے ساتھ اسکی تخصیص کرنا ترجیح بلامرجح ہے اور حکم سے خالی نہیں  
 (ج) جبکہ استثنائین ہر ایک کے ساتھ تعلق ہونے کی صلاحت ہے تو مجموعے کے ساتھ تعلق کرنا بھی  
 ترجیح بلامرجح و حکم ہوگا اور باوجود اسکے سب سے پہلے جملے سے استثناء کا قرب ہے اس لیے اسکے ساتھ استثناء  
 کا تعلق اسے اور یقینی سے پس ہی اسکے لیے وجہ ترجیح ہے اب تک کہ ہو آیت فذلک من اللہ  
 زمانا سے وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْخَبِيثَاتِ ثُمَّ كُنَّ يَأْتِيَنَّهُنَّ مِنَ الْحَبْلِ وَأُولَئِكَ سَاءَ مَا  
 يَحْكُمْنَ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ لَا الَّذِينَ تَابُوا مِن  
 بَعْدِ ذَلِكَ بَلَىٰ لَشَرٍّ لِّهُنَّ جَزَاءٌ بِأَنَّهُنَّ كُنَّ هُنَّ لَمَّا كَانَتْ بَعْدَ مَا كَانَتْ بَعْدَ مَا كَانَتْ  
 آتی دوسرے بار و اور انکی گواہی کہیں قبول نہ کر دو اور یہی لوگ فاسق ہیں گرجو لوگ اسکے بعد توبہ کریں  
 یہ آیت میں مختلف جملوں پر مشتمل ہے ایک جملہ فَأَجْلَدُوا سِدْرًا مِّنْ أَعْنَابٍ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا  
 امام شافعی نے ان میں سے جملہ لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا کو جملہ فَأَجْلَدُوا سِدْرًا مِّنْ أَعْنَابٍ سے منقطع کر دیا ہے باوجود  
 اس کے کہ دونوں باہم مطوف علیہ و مطوف ہیں اور جملہ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ کا عطف جملہ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً  
 أَبَدًا سے ہے اور دوسرا فعلیہ انشائیہ پھر انہوں نے استثناء کو ان دونوں کی طرف منقطع کیا ہے  
 اور جملہ فَأَجْلَدُوا سِدْرًا مِّنْ أَعْنَابٍ کا تعلق باقی نہیں رکھا اور اپنی راس پر دلیل دین لائے ہیں کہ جب کوئی  
 شخص نعمت زمانا لگانے کے بعد توبہ کر لیتا ہے تو اسکی شہادت قبول ہوتی ہے اور اس پر حدم فسق کا  
 حکم جاری ہو جاتا ہے اس لیے استثناء کا تعلق پہلے دونوں جملوں یعنی شہادت نہ قبول کرنے اور فاسق  
 ہونے کے ساتھ ہوا اور چونکہ فَأَجْلَدُوا سِدْرًا مِّنْ أَعْنَابٍ کا تعلق کاٹ دیا گیا اس لیے استثناء کو اس سے  
 تعلق نہ رہے گا اور سبب اسکا یہ ہے کہ اگر ان دونوں جملوں میں بھی عطف باقی رکھا جاتا تو توبہ کے بعد



قاذف سے حد ساقط ہو جاتی ہے کیونکہ اشتناء کے نزدیک کل کی طرف مصروف ہوتا ہے اور قاذف کی طرف  
مصروف ہونے سے حد کا اٹھ جانا لازم آتا ہے قاذف کا کوئی تقبلہ اسے منقطع کر دیا گیا غرض کہ  
شافعی کے نزدیک تو یہ سے حد قبول شہادت اور فسق ساقط ہو جاتے ہیں اور حد ساقط نہیں ہوتی  
اور یہ مذہب نہایت بید سے اس لیے کہ قاذف اور قاذف ابطلو بطور جزا سے تمت زنا کے واقع ہونے  
ہیں کیونکہ صیغہ امر کے ساتھ واقع ہونے میں اور حکام وقت کو اللہ نے یہ حکم دیا ہے کہ جو کوئی محضہ عورت  
پر زنا کی تمت کرے تو تم آپس میں جاری کرو اور اس کی گواہی قبول مت کرو پس شہادت کا رد کرنا بھی تمت  
کی جزا ہے اور حد کی تتم کے لیے واقع ہونے اور شہادت کے قول کے مطابق ایسا نہیں ہو سکتا اور قاذف  
ہم لفظ یقون جملہ متعلقہ ابتدائے سے اور مقام جزا میں واقع نہیں ہے اور اشتناء صرف اسی

طرف مصروف ہوتا ہے ومن صوری بیان التعمیر اذا قال فلان علی لف و د یعتد  
فقوله علی لف بفتح اللوجوب وهو بقوله ود یعتد غیر الی الحفظ اور بیان تفسیر کے قبیل سے  
بھی ہے کہ فلان شخص کے میرے ذمے ہزار روپے امانت کے طور پر ہیں۔ پہلے علی سے وجوب ثابت  
ہوا تھا کہ ہزار واجب الادا ہیں مگر دیکھتے ہیں کہ اس کلام کو حفاظت کی طرف تفسیر کر دیا۔ بقولہ

اعطیتی او اسلفتی الفاذلم اقتضا من جملہ بیان التعمیر ایسے ہی یہ کہنا بھی کہ دے  
تو نے بھگوا یا بطور سلم کے سپرد کیے تو نے بھگوا ایک ہزار روپے پس میں نے اپنے قبضہ نہیں کیا بیان  
تفسیر ہے کیونکہ اعطیتی اور اسلفتی سے قبضہ ثابت ہوتا تھا ظلم اقتضا کلمہ اسکو بدل دیا  
کذا قال فلان علی الف زیوف ایسا ہی اگر کہا کہ فلان شخص کے میرے ذمے ایک ہزار روپے  
کھوئے ہیں اس میں بھی زیوف بڑھانے سے تفسیر آگیا کیونکہ علی الف کہنے سے بظاہر ہزار کھرے روپے  
واجب ہوتے تھے کیونکہ راجح ایسا ہی ہے پس جب کھوئے کا لفظ کہہ دیا تو وہ بات بدل گئی۔  
تفسیر معلوم کرنا چاہیے کہ شرط مؤخر کو بیان تفسیر کئے ہیں اور شرط مقدم حنفیہ کے نزدیک بیان  
تفسیر نہیں ہی حال اشتناء میں تاراج کرنے کا ہے۔ وحکم بیان التعمیر انہ یصح موصولاً ولا یصح

مفصلاً حکم بیان تفسیر کا یہ ہے کہ وہ موصولاً درست ہے موصولاً درست نہیں کیونکہ ایسے کلام غیر مستقل  
ہوتے جو اپنے ماقبل کے بدون سنے کا فائدہ نہیں دیکھتے مثلاً اگر کوئی کہے کہ بھیر زبرد سے دشمن  
روپے ہیں اور ایک سینے کے بعد کہے مگر نہیں یا میں کم تو کلام کب صحیح مانا جائے تو دوسری وجہ یہ ہے

کہ بیان تغیر لفظ کو سنی ظاہر ہے پھر نے کے لیے قرینہ سے اور قرینہ کا ذی القرینہ سے استعمال میں مقارن  
 ہو تا ضرور ہے تیسرے اگر بیان تغیر کا مفصل ہو تا صحیح ہو تو کاموں میں بڑی پریشانی پڑ جائے  
 صحیح جوٹ کا یقین اٹھ جائے کیونکہ ہر خبر میں احتمال اشتنا کا ہے پس اگر عموم فی الواقع حق ہو گا تو  
 احتمال کذب کا بوجہ اشتنا کے باقی رہے گا اور اگر فی الواقع کذب ہو گا تو بوجہ اشتنا کے صدق کا احتمال  
 باقی رہے گا اور اسی طرح بیخ و شراد و عقد نکاح اور طلاق کا بھی اعتبار نہ ہو گا کیونکہ سب میں اشتنا  
 غیر کا احتمال لگا رہے گا چوتھے اگر تاخیر اشتنا کی جائز ہوتی تو اللہ تعالیٰ حضرت ایوبؑ کو یہ حکم نہ دیتا  
 خُذْ بِبَدَنِكَ ضِعْفًا فَاصْرَبْ لَهُ وَلَا تَحْتَسِبْ یعنی تو اپنے ہاتھ میں سینکون کا ٹھالے اور اُس سے درد  
 اور قسم میں جھوٹا ہوا اس قصے کی تفصیل ہے کہ حضرت ایوبؑ اپنی زوجہ پر کسی وجہ سے خفا ہو گئے  
 اور قسم کھائی کہ صحت کے بعد اسکو سو لکڑیاں ماروں گا جب انکو صحت ہو گئی تو اللہ نے قسم پوری ہونے  
 کے لیے یہ حیلہ بنا دیا اگر اشتنا کی تاخیر صحیح ہوتی تو بجائے سینکون کے ار نے سے اشتنا قسم کے باطل  
 کرنے کے لئے اٹھاتا اور پھر بڑکی کوئی حاجت نہ رہتی۔ پانچویں ترمذی نے ابو ہریرہ رضی سے  
 روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا۔ من حلف علی عین فری غیرہا خیرا منھا فیکفر عن  
 بیعینہ و لیفعل یعنی جو شخص حلف کرے کسی عین پر پھر دیکھے اسکے خلاف کو بہتر تو کفارہ دے اپنی  
 عین کا اور چاہے کہ وہی کرسے جو بہتر ہے آنحضرتؐ نے قسم کا مخلص کفارہ کو قرار دیا ہے اگر اشتنا  
 کی تاخیر مستثنیٰ نہ سے صحیح ہوتی تو آپ اسکو بھی قسم کا مخلص قرار دیتے اور جب کوئی قسم سے خلاصی  
 حاصل کرنا چاہتا تو اُس وقت انشاء اللہ تعالیٰ کہہ لیتا اور قسم باطل ہو جاتی اور کفارہ لازم نہ آتا  
 اگرچہ ابن عباس سے اسکے خلاف میں کئی روایات مروی ہیں ایک یہ ہے کہ تاخیر ایک ماہ تک درست  
 ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ ایک برس تک تاخیر درست ہے اور تیسری روایت میں ہے کہ تاخیر  
 مدت الہم کے لیے درست ہے اور حسن بصری کہتے ہیں کہ جب تک مجلس نہ بولے تو اشتنا کی تاخیر درست ہے  
 مگر اول تو ان روایات کی ثبوت میں کلام ہے اور اگر صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ اجماع کے خلاف ہے  
 اور خاص کر پیغمبر علیہ السلام کی منشا کے اور حق یہ ہے کہ انکا قول تا دلیل طلب ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر  
 بات میں انشاء اللہ کنا بھول جائے تو کلام سابق کا اعادہ کر کے انشاء اللہ اُس سے ملا دے اور یہی  
 تا دلیل حسن بصری کے قول کی سمجھی جاوے مگر بعد ازاں اختلاف فیما للعلماء انہا

من جملة بیان التفریق بشرط الوصل او من حيلة بیان التبدیل فلا یصح وسیاتی حکم  
منہا فی بیان التبدیل اسکے بعد چند مسئلے ایسے ہیں کہ صاحبین کے نزدیک بوجہ بیان  
تفسیر ہونے کے بشرط وصل ان کا لانا درست ہے اور بوجہ بیان تبدیل ہونے کے امام ابوحنیفہ کے نزدیک  
موصولابھی درست نہیں کچھ طریقے اسکے بیان تبدیل میں مذکور ہوں گے۔

### فصل

واما بیان الضرورات بیان ضرورت اُسے کہتے ہیں کہ کوئی نطق تو ایسا نہ بولا گیا ہو جو اس بیان پر  
دلالت کرے مگر مقتضائے کلام کی ضرورت سے وہ بیان حاصل ہو مثلاً فی قوله تعالیٰ وَوَرثَةُ  
الْبَوَاهِ فَلَا وَاللَّيْلِ اَوْ جِبَالِ الشَّرْكِتِ بَيْنِ الْاَبْوَابِ شَرِبَ بِنُصِيبٍ لَا اِم فَضَارَ ذَلِكَ بَيَانِ  
لِضَيْبٍ لَا ب جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اگر کوئی شخص مر جائے اور اُسکے والدین اُسکے مال کے  
دارث ہوں تو ان کا حصہ ایک ثلث سے یہاں باپ کے حصے کا مراحہ بیان نہیں مگر بوجہ ضرورت اقتضائے  
کلام کے معلوم ہو گیا کیونکہ حصہ میراث انھیں دو دنوں میں ہوا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ان دو دنوں میں سے  
ان صرف ایک ثلث کی مستحق سے پس گو کہ دو ثلث کی نسبت سکوت سے لیکن چونکہ حصہ میراث ان ہی  
دو دنوں میں تھا یہ سکوت ہی بیان سے اس امر کا کہ دو ثلث باقی ماندہ کا مستحق باپ یا مثلاً وَطَعَامُ  
الَّذِينَ اُوْتُوا الْكِتَابَ مِمَّا مَشَرَكِينَ کے ذاباع کی حرمت کا بیان سے اس لیے کہ اُس زمانے میں مسلمان  
اہل کتاب اور غیر اہل کتاب کے ذاباع سے پرہیز کرتے تھے جب اہل کتاب کے ذاباع کی حلت کی تخصیص  
فرمائی گئی تو حکم ضرورت مشرکین کے ذاباع کی حرمت ثابت ہو گئی یا مثلاً وَالْكَافِرَاتُ الْكٰفِرَاتُ تَأْخُذْنَ  
مِمَّا اَنْهَوْهُنَّ سِيْمًا اِلَّا اِنْ غَافَ الْاَبْصَارُ حُدُودَ اللهِ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلْاَبْيَاحُدُودَ الَّذِي  
فَلَاحِبْنَ عَلَيْهِنَّ فَيَا فَنَدَتْ بِهِنَّ جِوْمِ اَنْ عَوْرَتُوْنَ كُوْسُفٍ هُوَ اَسْمِيْنَ مِنْ كِبْحِ اَبْوَابِ لِيْنَ اَتْمِيْنَ  
جائز نہیں ہے مگر جبکہ دو دنوں کو عورت ہو کہ ہم حدود و الشرعینی احکام خدا پر قائم نہ رہ سکیں تو اگر نہیں رہے  
مسلمانوں پر ہو کہ خدا کی حدود پر وہ قائم نہ رہ سکیں گے تو اگر عورت مرد کو کچھ دے کے اپنا بیچھا بچھڑا لے  
تو اس میں ان دو دنوں کو گناہ نہیں اللہ تعالیٰ نے خلق کی حالت میں عورت کے نسل کو تو بیاں کر دیا  
کہ وہ مرد کو کچھ دیکر طلاق سے لے کر زوج کے نسل سے سکوت فرمایا یہ نہیں کہا کہ وہ کیا کرے حالانکہ اسکا  
نسل ضروری ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اسکا نسل وہی ہے جو پہلے ذکر ہو چکا ہے یعنی طلاق دینا

كما قال الله تعالى تَطَّلَقَ مَرَّتَانِ فَاَمْسَاكَ بِعَعْرَةِ ذِي اَوْتَسِيحٍ بِاِحْسَانٍ بَيْنِي طَلَاقٍ دَوَابَّرَ  
 کر کے ہے پھر اگر اُس کے بعد رکھنا چاہے تو خوش خولی کے ساتھ رکھے یا حسن سلوک کے ساتھ رخصت کر دے

وَعَلَى هَذَا قُلْنَا اِذَا بَيْنَا نَضِيْبًا لِمَضَارِبٍ وَسَكْتًا عَنِ نَضِيْبٍ بِالْمَالِ صَحَّتِ الشَّرِكَةُ  
 اسی قیاس پر علماء حنفیہ نے حکم دیا ہے کہ شرکت مضاربت میں جب مضارب کا حصہ نفع میں مبتلا رہا  
 کہ مثلاً آدھا ہے یا تہائی ہے اور رب المال کا حصہ نہیں بتلایا تو جو ضرورت اقتضا کے کلام کے رب المال  
 کا حصہ خود معلوم ہو جائے گا کہ مضارب کے حصے سے جو باقی نفع رہا وہ حصہ رب المال کا ہے۔ وکذا

لَوْ بَيْنَا نَضِيْبًا رِبَالْمَالِ وَسَكْتًا عَنِ نَضِيْبٍ لِمَضَارِبٍ كَانِ بَيَانًا اِسْطُوحِ الْاُكْرَبِ الْمَالِ كَا  
 حصہ مثلاً آدھا یا زیادہ بیان کر دیا تو جو باقی رہا وہ حصہ مضارب کا ہوگا وکذا حکم المتزاعمة اور  
 ایسا ہی حکم مزاحمت کا ہے کہ کاشتکار کا حصہ جب مذکور ہو تو جو باقی رہا وہ مالک زمین کا ہوگا و

كَذَلِكَ لَوْ اَوْصَى لِفُلَانٍ وَفُلَانٍ بِالْفَتْمِ بَيْنَ نَضِيْبٍ حُدُّهُمَا كَانِ بَيَانًا لِنَضِيْبٍ الْاٰخِرِ  
 اسی طرح اگر کسی شخص نے دو آدمیوں کے واسطے ایک ہزار روپے کی وصیت کی اور ان میں سے ایک کا  
 حصہ مثلاً تین سو روپے بیان کیا تو بلا ذکر دوسرے کو سات تو لیں گے و لوطی احدی موانعہ

تَرَوِيحِي اِحْدِيْهُمَا كَانِ ذَلِكَ بَيَانًا لِلطَّلَاقِ فِي الْاٰخِرَةِ اور اگر کسی شخص نے کہا کہ میری  
 دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق ہے میں نہیں کیا چھوڑنے کے ساتھ صحبت کی تو اس سے معلوم ہو جائیگا  
 کہ مطلقہ دوسری زوجہ ہے نہ وہ عورت جس سے صحبت کی ہے کیونکہ ظاہر حال مسلمان کا اس بات کو  
 نہیں چاہتا کہ وہ مطلقہ بائنے کے ساتھ صحبت کرے ان اگر طلاق رہیں ہوگی تو عورت کے ساتھ صحبت کرے  
 اس بات کا بیان نہیں قرار پاسکتا کہ دوسری مطلقہ ہے کیونکہ یہ بھی احتمال ہو کہ خاویٰ ہی کو طلاق  
 دے کر صحبت کر لی ہو بلکہ یہی ظاہر ہے کیونکہ شرع نے بطور استہاب کے اس بات کی طرف دعوت کی ہے اور  
 مسلمان کے مال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اُس نے اجابت کی ہوگی بخلاف لوطی فالتق المہم

عنداي حنیفة لان حل لوطی فلا ما وثبت بطریقین فلان یعیین جہۃ الملك باعتبار  
 حل لوطی یعنی طلاق مہم کا حکم متن مہم سے جو اسے یعنی اگر کسی شخص نے اپنی ملوکہ کنیزوں میں سے  
 ایک غیر مہم کو آزاد کر دیا پھر نہیں سے ایکے صحبت کی تو اس دوسری غیر موطوءہ کو آزاد نہیں سمجھا  
 جائے گا امام اعظم کے نزدیک کیونکہ اما یعنی ملوکہ کنیزوں میں صحبت کی طلت دو طریقے سے ثابت ہوتی ہے

ایک ملکیت سے اور دوسرے آزاد کر دینے کے بعد اُسکے ساتھ نکاح کر لینے سے پس طلت جماع کے واسطے صرف ملک ہی متعین نہوگی۔

### افضل

واما بیان الحال بیان حال یہ ہے کہ محکم کا حال مراد پر دلالت کرے یعنی محکم کی طرز سے یہ بات ثابت ہو کہ وہ جو اس فعل کو دیکھ کر خاموش رہا تو وہ اُسکو قابل مداخلت کے نہیں سمجھا تھا بلکہ اسکی رضامندی ایسے عمل کے سکوت سے ثابت ہوتی ہے گو اُس نے زبان سے کوئی لفظ رضامندی کا نہ کہا مگر اسکی زبان حال رضامندی پر دلالت کرتی ہے پس یہ ایسا سکوت ہے کہ حال محکم کی دلالت کی وجہ سے

بیان واقع ہوتا ہے مثلاً فیما اذا رے صاحب الشرح امر معاينة فلم یثبہ عن ذلك کانت مسکوتہ بمنزلنا البیان اندھشی دع جیسے شارع نے کسی کام یا دین لین کو اپنے سامنے ہونے دیکھا اور اُس سے نہ روکا۔ شارع کا سکوت فرما تا بیان ہے اس امر کا کہ یہ عمل مشروع ہے اور ایسے عمل کا سکوت اہانت کے حکم کا قائم مقام مانا جائے گا پس بنی طیہ السلام کے سامنے کسی کام کا کیا جانا اور آپ کا اُس سے نہ روکنا اُس کام کی مشروعیت کی دلیل ہے کیونکہ آپ کی شان کے یہ خلاف تھا کہ آپ کسی ناجائز کام کو کرتے دیکھتے اور اُس سے منع کرتے آپ مخلوق کو حق کی طرف دعوت کرنے کے لیے مہوث ہوتے تھے تو آپ کا خاموش رہنا اُس فعل کی مشروعیت کی دلیل ہے اور آپ کے مقرر رکھنے سے اُسکا جواز ثابت ہو گا کیونکہ آپ بڑے کام میں کسی آدمی کو مبتلا دیکھ کر خاموش نہیں رہ سکتے تھے اور اس قبیل سے صحابہ کا بھی کسی معاملے میں سکوت اختیار کرنا بشرطیکہ انکار کرنے کی قدرت رکھتے ہوں اور وہ شخص بھی مسلمان ہو جسکے فعل کو دیکھ کر انھوں نے سکوت اختیار کیا ہے چنانچہ روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے ایک کنیز خریدی اور اُسکے اولاد خریدار سے ہوتی پھر وہ کنیز کسی اور کی نکلی اور یہ قضیہ حضرت عمرؓ کے پاس پہنچا آپ نے وہ کنیز مالک کو دلوا دی اور خریدار کو حکم دیا کہ اولاد کی قیمت مالک کو دے تاکہ اولاد آزاد ہو جائے مگر جو منافع خریدار نے اُس عمر میں اولاد کے جن اور لونڈی سے حاصل کیے تھے اُسکی بابت کوئی حکم نہیں دیا اور یہ قضیہ حضرت علیؓ کے مشورے سے طے ہوا اور دوسرے صحابہ نے بھی سنا اور دیکھا مگر کسی نے اُنکے منافع کے متعلق کوئی بات نہ کی تو اُنکے سکوت سے مستفاد ہوتا ہے کہ دلہ ضرور کے منافع کا تارا ان باپ پر لازم نہیں آتا اگر اولاد

مفرد کے متاع برنی کا اذان بھی مشتری پر لازم آتا اور صحابہؓ کے حکم دینے سے سکوت کر جانے تو یہ کہنے کا موقع ملتا کہ آنھوں نے دیدہ و دانستہ ایک داہمی بات کو ضرورت کے وقت چھپایا اور اسے انھیں گناہ لازم آتا حالانکہ وہ گناہ سے محفوظ ہیں۔ والشفیع اذا علم بالبيع وسکت کان ذلك بمنزلة البیان انه اذن بدلك اور شفیع نے حق شفیع والی جائداد کو فروخت ہونے دیکھا اور کچھ نہ کہا تو یہ خاموش رہنا بیان سے شفیع کے رضامند ہو جانے کا پھر اگر شفیع طلب کرے گا تو دعویٰ سنا کر بتایا کہ چونکہ طلب شفیع سے سکوت کرنا اعراض پر دلالت کرتا ہے والبیکر اذا علمت بتزوج الوالی و سکت عن الرد کان ذلك بمنزلة البیان بالهتاء والاذن اور باکرہ عورت نے سنا کہ ولی نے اس کا نکاح پڑھا دیا اور اسے رد نہیں کیا تو اس سے اسکی رضامندی اور اجازت ثابت ہوگی کیونکہ اسکو ایسے موقع پر اختیار ہے کہ انکار کر دے اگرچہ قیاس یہی چاہتا ہے کہ سکوت اسکی رضامندی پر بھی دلالت کرے مگر تجربے سے ثابت ہوا ہے کہ عورت کا سکوت ہمیشہ رضامندی اور اذن کے موقع پر بوجہ شرم کے رہتا ہے اور انکار کے موقع پر ایسا نہیں ہوتا اور تائید اسکی حدیث سے بھی ہوتی ہے چنانچہ بخاری و سلم نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ صحابہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کس طرح سے اذن کنواری عورت کا اپنے فریاد یا اذن اسکا ہے کہ چپ رہے۔ والموالی

وہوے عبدہ یلیع ویشتری فی السوق فسکت کان ذلك بمنزلة الاذن فیصیب ما ذونافی لتجارت اور مالک نے اپنے غلام کو بازار میں خرید و فروخت کرنے دیکھا اور خاموش رہا تو اس خاموشی سے اذن ثابت ہو گا اور وہ غلام تجارت میں اذن سمجھا جائے اگر یہ سکوت اذن نہ سمجھا جائے تو غلام اور جو اس سے معاملہ کرتے ہیں دھوکے میں پڑ جائیں زفر اور امام شافعی کہتے ہیں کہ مالک کے سکوت سے رضامندی ثابت نہیں ہو سکتی اس لیے کہ کہیں سکوت رضامندی کی وجہ سے ہوتا ہے اور کہیں نہایت خشکی اور نفرت کے سبب کہیں غلام کو حقیر اور بے وقعت جان کر مالک خاموش رہتا ہے پس جبکہ سکوت اتنی باتوں کا احتمال رکھتا ہے تو صرف رضامندی کو محبت قرار دینا درست نہیں ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر مالک کا سکوت رضامندی پر عمل نہ کیا جائے تو غلام اور اس سے معاملہ کرنے والے دھوکے میں پڑ جائیں اور دھوکا دین میں حرام ہے کیونکہ اس سے ضرر پہونچتا ہے پس دھوکے کا دفع کرنا ضرور ہے اس ضرورت سے اس کے سکوت کو بیان قرار دیا

اور بنزلے اذن کے بھاگیا اور ایسا بہت کم واقع ہوتا ہے کہ کوئی آدمی اپنے ماتحت پر خشکی کی وجہ سے  
اسکو اپنی نشا کے غلام کام کرنے سے منع نہ کرے بلکہ زیادہ تر یہی ہو کہ جب اس کے فعل سے ناخوش ہو  
سے تو اسکو منع کر دیتا ہے اور ڈانٹ بھی بتاتا ہے اس لیے ابو حنیفہ نے جانب رضا کو ترجیح دیکر یہ قرار  
دیا کہ جب کوئی مالک اپنے غلام کو کام کرتا دیکھے اور خاموش رہے تو اسکی رضامندی پر دلیل ہے

والمدعی علیہ اذا نکل فی مجلس لقضاء یكون الامتناع بمنزلة الرضا بلزوم المسال  
بطریق الاقرار عندہما اور مدعی علیہ نے جب مجلس قضاء میں قسم سے انکار کیا تو یہ قسم سے باز رہنا  
گویا مال دینے پر راضی ہو جاتا ہے بطور ما قرار کے صاحبین کے نزدیک و بطریق البذل عند  
البحنیفۃ اور بطور خرج کرنے اور دینے کے امام اعظم کے نزدیک و جہاں کی یہ ہو کہ جیسا کہ قسم سے باز رہنا  
جموٹی قسم سے احتراز کرنے پر دلالت کرتا ہے اسی طرح نفس قسم سے احتراز پر بھی دال ہے اسی وجہ سے  
چھ چیزوں میں امام اعظم کے نزدیک استحلت جاری نہیں ہوتا اور صاحبین کے نزدیک جاری  
ہوتا ہے کیونکہ بذل ان اشیاء میں جاری نہیں ہوتا یہاں تک کہ اگر کسی عورت پر مرد دعویٰ کرے کہ  
میری ملک نکاح میں ہے اور عورت جواب دے کہ میرے اور اسکے درمیان نکاح منع نہیں ہوا تھا  
میں نے تو اپنے نفس کو اسکے لیے بذل کر دیا تھا تو عورت کے بذل کو عمل نہوگا حالانکہ اقرار ان اشیاء میں

عمل کرتا ہے فالماصلان المسکوت فی موضع الحاجة الی البیان بمنزلة البیان و بهذا  
الطریق قلنا الاجماع یعتقد بصل بعض مسکوت البیان ماضی ہے کہ جہاں بیان کرنے کی  
ضرورت ہو وہاں خاموش ہو جانا بنزلے بیان کے ہے اسی واسطے علماء متغیب کہتے ہیں کہ اگر کسی  
عمل کے ہونے کے وقت بعض مبتدیان اہل عمل و عقد اسکا حکم دین اور دوسرے خاموش رہیں تو اجماع  
منقذ ہو جاتا ہے اور ایسا اجماع سکوتی کہلاتا ہے اور رد کرنے کی مدت تین دن ہیں کہ اس عرصے  
میں اس امر میں غور و خوض کر لینے کے بعد بھی خاموش رہیں اور کوئی عذر پیدا نہ کریں تو سکوت انکی  
رضامندی سمجھا جائے مگر اکثر حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ حامل وغور کرنے کے لیے کوئی مدت مقرر نہیں ہے  
بلکہ اتنا عرصہ گزر جانا چاہیے جس سے معلوم ہو جائے کہ اگر کسی کو اس رجحان میں غلام ہوتا تو فرد  
اسکی طرف سے اس عرصے میں ظاہر ہو جاتا مگر امام شافعی مطلق سکوت کو رضامندی کی دلیل نہیں  
سمجھتے انکے نزدیک سکوت سے رضامندی مستفاد ہونے کے لیے کوئی قرینہ قاطع ایسا ہونا چاہیے کہ جو

موافقت پر دلالت کرتا ہو مثلاً اکثر مرتبہ وہ حادثہ واقع ہوا اور باقی اہل اجتہاد اس سے سکوت کرین اور رو نہ کرین تو یہ سکوت البتہ موافقت کی دلیل ہو گا اور نہ کبھی تعظیم کی وجہ سے اور کبھی دباؤ اور خوف اور تقیہ کی وجہ سے اور کبھی تامل وغور کرنے کی وجہ سے سکوت کیا جاتا ہے باوجودیکہ اس کام پر رضا مندی نہیں ہوتی یہی ذہب میسلی بن ابان حنفی اور قاضی ابو بکر بلخانی کا ہے چنانچہ ایک بار حضرت عمرؓ کے پاس ال بیخ گیا تھا آپ نے صحابہ سے صلاح پوچھی کہ اسکو کیا کرنا چاہیے انھوں نے شورہ دیا کہ اسکو وقت حاجت تک روکے رکھنا چاہیے حضرت علیؓ بھی اس وقت موجود تھے مگر کچھ بولے نہیں جب آنے دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ میرے نزدیک اسکو مسلمانوں پر تقسیم کر دینا مناسب ہے اور اس باب میں ایک حدیث بھی بیان کی حضرت عمرؓ نے یہی کیا دیکھو علیؓ خاموش بیٹھے دوسرے صحابہ کی باتیں سنتے رہے مگر انکی رائے اور تھی جو ان سے دریافت کرنے کے بعد کھلی دجے اور خوف و ہمت کی وجہ سے سکوت ہونے کی مثال یہ ہے کہ ابن عباسؓ مسئلہ عول میں حضرت عمرؓ کے مخالف تھے مگر انکی ہیبت کی وجہ سے انکے سامنے اپنی رائے کا اظہار نہ کر سکے حضرت عمرؓ کے بعد انھوں نے اپنے اختلاف کا اظہار کیا اور کہا کہ عمرؓ کے سامنے میں لڑا کا تھا انکی ہیبت کی وجہ سے جو بات نہوئی اور باقی تمام صحابہ حضرت عمرؓ کی رائے کے ساتھ اتفاق رکھتے تھے عول یہ ہو مثلاً ایک عورت مری آئے شوہر اور ان اور سگی بہن چھوڑی تو عامہ کے نزدیک مسئلہ چھ سے سے پھر چھ سے آٹھ کی طرف عول کر جائے گا اور ابن عباسؓ نے نزدیک شوہر کو نصف تین کا پونجے گا اور ان کو تہائی دو کا اور باقی تمام بہن کو ملے گا وہ کہتے تھے کہ مال میں دو نصف در ایک ثلث نہیں سے لینے جب مال میں سے نصف اور نصف نکل جائے گا تو پھر ثلث کمان باقی رہے گا جو اب اس اعتراض کا یہ ہے کہ کسی کی تعظیم و تقیہ کی وجہ سے حق کو چھپانا فسق سے اور جو بات خلاف ہو اس سے سکوت کرنا حرام ہے اور صحابہ عدالت سے متصف تھے تو ان کی شان سے یہ بعید ہے۔ اگر ام حق کو چھپانے کے ساتھ وہ متم ہوں تو اسکا ایسا خراب نتیجہ نکلے کہ اسکا تدارک ممکن نہوا اور کسی شرعی بات اور شرعی مسئلے میں دناؤ نہ رہے کیونکہ قرآن و حدیث ان ہی کے ذریعہ سے ہم کو پونجے ہیں اور حضرت علیؓ نے جو فتوے میں سکوت کیا تو ممکن ہے کہ وہ سکوت اس وجہ سے ہو کہ وہ صحابہ کے فتوے کو چھا جانتے ہوں مگر صدقہ کا جلد اور اگر نالوجہ قبیل و قال سے بچنے اور رعایت حسن و شاد عدل کے



لحاظ سے زیادہ بہتر ہو علاوہ اسکے حق بات کا اظہار عند السؤال واجب ہے اور جب تک حضرت علیؑ سے سوال نہیں کیا گیا تو ان کو یوں نا ضرر نہ تھا یا اس لیے وہ خاموش رہے کہ جو لوگ بحث کر رہے تھے وہ خود بہت تھے تو حضرت علیؑ نے خیال کیا کہ ان کی رائے میں جیسا مناسب معلوم ہو گا اسکے مطابق عمل کرینگے اور اس میں کسی قسم کی حرمت نہیں۔ اور ابن عباسؓ سے جو روایت کی ہے وہ محدثین محققین کے نزدیک صحیح نہیں گو طحاوی وغیرہ نے اسکو بیان کیا ہے مگر محققین نے اس میں کئی طرح کے عیب نکالے ہیں حضرت عمرؓ سے صحیح روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے ہمراہوں کو بڑے بڑے آدمیوں کی باتوں سے بھی زیادہ قبول کرتے تھے اور ان سے مشورہ لیتے تھے پھر انہیں حضرت عمرؓ کی طرف سے ہیبت کیونہی ہوتی جیسا کہ اس روایت سے ظاہر ہے جو بخاری نے تفسیر سورہ ایتھاباً نضاً اللہ میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ مجھے بڑے بڑے بدیوں میں بٹھایا کرتے تھے ان میں سے بعض کو یہ امر ناگوار گوارا اور عمرؓ سے کہا کہ ایسے تو ہمارے بچے ہیں اسکو ہمارے ساتھ ہمارے برابر بٹھاتے ہو حضرت عمرؓ نے کہا کہ یہ بوجہ فضیلت علیؑ کے ہے الاخر الحدیث اور مسند عول میں تو حضرت عمرؓ نے صحابہ سے مشورہ کیا تھا اپنی کوئی رائے بیان نہیں کی تھی جسکی مخالفت سے ابن عباسؓ ڈرتے پھر جب مشورہ سے جو بات قرار پائی اسپر عمل درآمد ہوا اور جو دلیل ابن عباسؓ کی طرف سے عول کے رد کی بیان کی گئی ہو وہ بھی نامستول ہے کیونکہ عول کے قائلین نے دو نصف در ایک نلت کے واسطے کہا تھا ہاں انہیں اعتراض وارد ہو سکے بلکہ وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ اللہ نے ہام کو اس طرح نہیں کیا ہے پس ہم ہر ایک کا کم کرنا چاہیے تاکہ دو نصف اور ایک نلت لازم نہ آئے پس جس چیز کے ساتھ انہیں رد کیا جاتا ہے وہی ان کے لیے حجت ہے پس ایسا و نہ حار و عبد اللہ بن عباسؓ کی طرف سے بعید ہے اور حق یہ ہے کہ ابن عباسؓ کی طرف ایسے قول کی نسبت کرنا گویا ان پر اتر کرنا ہے۔

### مصل

واما بیان العطف فتلان تعطف مکیلا او موزونا علی جملة محملة یكون ذلك  
بیانا للجملة المحملة بیان عطف اس طرح ہے کہ مثلاً کسی کیلی یا دوزنی چیز کو کسی جملہ بعل پر عطف کرین  
یہ صطوف کیلی یا دوزنی صطوف علیہ بعل کا بیان ہو جائے گا اور یہ بیان طول کلامی کے دفع کرنے کی ضرورت  
سے ثابت ہوتا ہے مگر خاص ان ان موقون پر جہان سکوت کرنا متعارف ہے تو ایسے موقع پر سکوت

کرنے سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ بیان بہانہ مراد ہے اس لیے اسکے ذکر کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہوتی یہی امر بیان سکوت عنہ کے ثبوت کا قرینہ ہوتا ہے کیلیں ان اُشیاء کو کہتے ہیں جو بیانے میں نہ کر سکتے ہیں اور ذہنی

دہ ہیں جو نقل کر سکتے ہیں مثلاً اذ قال لفلان علی مائة ودرهما ومائة رقبہ بن حنظلہ کانت

العطف بمنزلة البیان ان الکل من ذلك لجنس مثلاً کسی نے کہا کہ فلان شخص کا میرے ذمے

ایک سو اور ایک روپیہ ہے یا ایک سو اور ایک قفیز گیہوں ہے اس کلام اور اس عطف معلوم ہو گا کہ تمام

ایک ہی قسم ہے سب روپے ہیں یا سب گیہوں کے قفیز ہیں کیونکہ یہ امر متعارف ہے کہ جب کسی حد کے تیز

سے سکوت کیا جائے اور اُس کے ساتھ دوسرے حد کو مع تیز کے عطف کے ساتھ ذکر کیا جائے تو پہلے حد سے

بھی وہی تیز مراد ہوتا ہے جو اُس کے بعد دوسرے حد کا تیز ہے اور ہمیشہ ایسے موقعوں پر اعتماد اُس بات پر

کیا جاتا ہے جو بظاہر سمجھی جاتی ہو اور اُس کا سمجھا جانا متعارف بھی ہو اور یہ بات اُن ہی چیزوں میں بھی

گنی ہے جو اکثر معاملات میں آدمی کے ذمے ثابت ہوتی ہوتی ہیں اور ایسی چیزیں وہی ہیں جو کیلیں ہوں

یا ذہنی اور روپے پیسے بھی معاملات میں آدمی کے ذمے اکثر ثابت ہوتے رہتے ہیں تو جب ان میں سے

کسی چیز پر عطف کر کے موقوف علیہ سے تیز کو حذف کر دیتے ہیں تو ذہن اس عطف اور کثرت استعمال کے

قرینے سے فوراً اُسی طرف متقل ہو جاتا ہے کہ موقوفین میں محذوف وہی ہے جو موقوف علیہ میں تیز واقع

ہو اس لیے سو اور ایک روپیہ کی تقدیر سو روپے اور ایک روپیہ ہوگی جسکو مختصراً کے ساتھ ایک سو ایک

روپیہ بھی کہتے ہیں مثال مذکورہ بالا میں سو کا تیز طول کلامی اور کثرت استعمال کی وجہ سے محذوف ہو گیا ہے

و کذا لو قال مائة وثلاثون درهما ومائة وثلاثون درهما ومائة وثلاثون درهما فانه بیان ان

المائة من ذلك لجنس بمنزلة قوله احد وعشرون درهما اسی طرح اگر کہا میرے پاس

اور تین کپڑے ہیں یا سو اور تین روپے ہیں یا سو اور تین غلام ہیں ان سب میں بیان اس بات کا ہے

کہ سو جو موقوف علیہ ہے وہ موقوف کی جنس سے ہے جیسے کوئی کے اکیش روپے بخلاف قول مائة و

ثوب او مائة ومائة حيث لا يكون ذلك بياناً للمائة برخلاف اس بات کے کہ کوئی کے کہ بھیرا

توا اور ایک کپڑا ہے یا توا اور ایک کبری ہے تو ان مثالوں میں موقوف بیان موقوف علیہ کا نہ ہو گا بیان

تین مسئلے میں ایک یہ کہ عدد مفرد کا عطف عدد پر کیا جائے اور عدد و مقدرات کی جنس ہو جیسے

مائة درهم میں آیا ہے دوسرے حد کا ذکر موقوف میں بھی ہونا چاہیے برابر ہے کہ مقدرات کی جنس ہو

یا غیر مقدرات کی جیسا کہ مائة وثلاثة ابعدين تیسرے یہ کہ غیر محدود کا غیر مقدرات میں سے عطف کیا جائے  
 جیسے مائة وثوب ومائة وشاة میں پس پہلے دو وزن مثلون میں مطوف بیان ہوتا ہے مطوف علیہ کا  
 اور تیسرے کے میں ایسا نہیں ہوتا و اختص فلك في عطفنا لو احد بما يصلح دينا في الذمة  
 كالمكيل والموزون یہ حکم بیان عطف کا خاص ہے اس چیز میں جو دین ہونے کی صلاحیت رکھے مثلاً  
 کیلی ہو یا رزنی واحد سے مراد غیر مضائقہ وقال ابو يوسف يكون بياناً في مائة ومشاة و  
 مائة وثوب على هذا الاصل اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ سب مثالوں میں خواہ کیلی و رزنی ہوں  
 یا نہوں اسی طرح مطوف بیان مطوف علیہ کا ہو گا پس مائة وثوب مائة ومشاة میں مطوف علیہ  
 کا بیان مطوف ہے کیونکہ دو وزن بنتے تھے واحد کے ہیں کیونکہ داؤ جمعیت کا فائدہ دینا اور جیسا کہ مائة  
 ودرہم میں ہے اور امام ابو حنیفہ یہ کہتے ہیں کہ کپڑا اور بکری ان اشیاء میں سے نہیں ہیں جو اکثر معاملات  
 میں آدمی کے ذمے ثابت ہوتی ہیں کپڑا اور بکری آدمی کے ذمے نہ قرض سے ثابت ہوتے ہیں نہ بیع سے  
 مگر خاص سلم میں ثابت ہوتے ہیں اور جیکہ کپڑا اور بکری اکثر معاملات میں آدمی کے ذمے واجب نہیں ہوتے  
 تو انکی ضرورت کبھی متحقق نہوگی اسلیے ان کا عطف قرینہ بیان کا واقع نہو سکے گا پس ان مثالوں میں بڑا  
 عدد مجمل رہے گا اسلیے مقررے پوچھا جائیگا کہ تلو سے کیا مراد ہے اور امام شافعی کے نزدیک اس قول میں  
 بھی کہ لغلان علی مائة ودرہم مائة مجمل ہے اور اسکی تفسیر کی حاجت ہے جیسے اس قول میں  
 لغلان علی مائة وثوب تو انکے نزدیک دو وزن قولوں میں مقررے پوچھا جائے گا کہ تلو سے کیا مراد ہے  
 شافعی اپنے دعا پر دلیل یوں لاتے ہیں کہ عطف کا بنی تبار پر ہے اور تفسیر کا بنی اتحاد پر ہے اسلیے درہم  
 کا عطف مائة پر کرنے سے درہم سو کی تفسیر نہیں ہو سکتا پس اس قول میں مائة سے مراد درہم نہیں  
 ہو سکتے جو اب اسکا یہ ہے کہ ابو حنیفہ مطوف کو مطوف علیہ کے عدد کی تفسیر نہیں قرار دیتے ہیں  
 بلکہ مراد انکی یہ ہے کہ مطوف علیہ کے تیز سے اس درجہ سے سکوت کیا گیا ہے کہ مطوف اسپردالات  
 کرتا ہے کہ وہ اسکی جنس سے ہے اور یہ امر تفریق کے متافی نہیں ہو بعض اساتذہ الیہ مواد میں مائة  
 علی مائة درہم مطوف کے مطوف علیہ کا بیان ہونے پر یوں استدلال کرتے ہیں کہ اگر کسی عدد  
 پر ایک ایسے عدد کا عطف کیا جائے جسکے ساتھ تیز و تفسیر بھی موجود ہو اور مطوف علیہ کا تیز و  
 تفسیر محدود ہو تو مطوف علیہ کا تیز و تفسیر متعارف ہے یعنی پہلے عدد کا تیز و تفسیر مانا جاتا ہے

جو دوسرے عدو کا ہے جیسے کہ مائة وثلاثة اثواب تو تین کپڑے بالاتفاق ترک کا بیان ہونگے اور تین ادب پر سو کپڑوں کا اقرار سمجھا جائے گا اور اگر مسطوف علیہ پر یکساں عدو کے ایسی چیز کا عطف ہو جس کی تقدیر عدو یا وزن کے ساتھ کی جاتی ہو جیسے درہم اور قفیز تو عدو کی مشابہت کی وجہ سے وہی تفسیر و بیان مسطوف علیہ کا قرار پائے گا جو مسطوف کا تفسیر و بیان ہے اور قرینہ اسپر مسطوف ہوگا مثلاً کسی نے کہا فلان علی مائة ودرہم و مائة و قفیز حنطة سو پہلی مثال میں سو سے بھی سو درہم مراد ہوں گے اسی طرح دوسری مثال میں سو سے سو قفیز گہون مقصود ہونگے یعنی ایک سو ایک درہم اور ایک سو ایک قفیز گہون کا اقرار ہوگا جیسا کہ سو اور تین کپڑوں کے اقرار میں اور اگر مسطوف کوئی ایسی چیز ہو جس کی تقدیر عدو کے ساتھ نہوتی ہو مثلاً ایک شخص کے کہ علی مائة وثوب مائة و مشاة یعنی بھیر سو اور کپڑا سے یا سو اور بکری سے تو کپڑا اور بکری سو کا بیان نہونگے کیونکہ کپڑے اور بکری کو عدو سے مشابہت نہیں اس لیے انکو احوال ذیل پر قیاس نہیں کر سکتے علی مائة وثلاثة اثواب و مائة وثلاثة دراهم یعنی فلان کے بھیر سو اور تین خان ہن یا سو اور تین درہم ہن۔

### فصل

و اما بان التبدیل وهو النسخ یعنی بیان تبدیل کا نام نسخ ہے لغت میں نسخ کے معنی زائل کرنے اور نقل کرنے کے ہن تنسخ اور داح اسی سے ماخوذ ہے کیونکہ معتقدین تناسخ کا عقیدہ یہ ہو کہ روح ایک بدن سے دوسرے بدن میں انتقال کرتی ہے۔ علمائے اسلام کے نزدیک یا انکی اصطلاح میں نسخ اس امر کو کہتے ہن جو کسی حکم کی انتہائی مدت پر دلالت کرے اور یوں بھی تفسیر کی جاتی ہو کہ ایک زمانے کے بعد ایک شرعی دلیل کا دوسری دلیل شرعی پر دار رہونا اس طرح کہ دوسری دلیل کا جو حکم شرعی ہے اسکے خلاف کو چاہتی ہو جو کہ دلیل ناسخ ایک زمانے کے بعد یعنی تاخیر کے ساتھ وارد ہوتی ہو اس لیے نسخ تخصیص نہیں ہو سکتا ہر صورت مراد نسخ سے یہ ہے کہ ایک چیز کے حکم کا تعلق نسخی یا مرتفع ہو جاتا ہے حکم میں تغیر نہیں آتا اسکے تعلق میں تغیر آ جاتا ہے کیونکہ نسخ کے معنی یہ ہن کہ کسی چیز سے تعلق ہونا مصلحت قدیم کا بوجب اقتضا سے وقت کے جیسے ابتدا سے اسلام میں ترک قتال مصلحت تھا اس وقت آیت لکم دینکم قرینے میں یہی حکم تھا اور دین اور بھوکو میرا دین نازل ہوئی اور بعد قوت اسلام کے مصلحت قتال میں پیدا ہوئی تو حکم ہوا اَقْلَوْهُم حَيْثُ نَفَقُوهُمْ یعنی انکو قتل کر دو جس جگہ ان کو پاؤ

تمام تاریخ و نسخ کی بحث کا مدار اس آیت پر ہے ما تشریحنا آیتاً و ننبہا نأید بخیر منہا و مثلیھا  
 یعنی ہم اسے پیغمبر کوئی آیت نسخ کرتے ہیں یا تمہارے ذہن سے اُسکو اُتارتے ہیں تو اُس سے بہتر ایسی ہی  
 نازل بھی کر دیتے ہیں پس قرآن میں نسخ کا انکار کرنا اگر یا اس آیت کا انکار کرنا اور نہ نسخ مطوف علیہ اور  
 نسخہا مطوف سے جس سے غرض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان دونوں کاموں میں سے جو نسا کام کرتا ہے تو  
 اس سے بہتر ایسی آیت نازل بھی کر دیتا ہے مطوف علیہ و مطوف شرط ہیں اور نأت بخیر منہا و  
 مثلیھا عطف کے ساتھ جزا ہیں اور دونوں جگہ عطف تردیدی سے اس لیے ہر شرط کے ساتھ جزا کا تعلق ہوتا ہے  
 یعنی اگر اللہ تعالیٰ کسی آیت کو نسخ کرتا ہے تو اُس سے بہتر ایسی ہی نازل بھی کر دیتا ہے یا جس آیت  
 کو ذہن سے بھلانا چاہتا ہے تو اُس سے بہتر ایسی ہی نازل بھی کر دیتا ہے پس مزاجیرت کا مقدمہ تفسیر القرآن  
 میں یہ کہنا کہ جب حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذہن مبارک سے نسخہ آیت اُتر گئی اور اُسکی جگہ دوسری  
 آیت دیسی یا اُس سے بہتر نازل ہو گئی تو پھر کیونکر کہہ سکتے ہیں کہ ایک آیت بھی نسخ سے کیونکہ نسخہ  
 آئین تو ذہن مبارک اُتر چکی ہیں اور نبی کریم کو یاد نہ رہی ہیں نہایت تعجب کا مقام ہے یہ نہ سمجھا کہ  
 اور تردید کا حرف ہے اور یہ جن دو کلاموں کے درمیان واقع ہوتا ہے ان میں سے ایک مراد ہوتا ہے دونوں  
 مراد نہیں ہوتے تفسیر کبیر میں لکھا ہے۔ قال بومسلم ان المراد من الآيات المنسوخة هي التي  
 التي في الكتاب لقدية من التوراة والانجيل كالسبت والصلوة الى المشرق والمغرب ما  
 رفعها الله عنا وتعبداً بغيره فاليهود والنصارى كانوا يقولون لا تؤمنوا الا لمن  
 تبع ديننا فابطل الله ذلك بهذه الآية يعني ابومسلم معتزلی کا بیان ہے کہ قرآن مجید میں نسخ  
 واقع نہیں ہوا اور اسکا قول ہے کہ آیات نسخہ سے مراد وہ شریعتیں ہیں جو کتب مقدسہ یعنی تو ریت  
 و انجیل میں تھیں جیسے کہ شنبے کا ماننا اور شرق و مغرب کی طرف نار پڑھنا اور اس قسم کے حکموں کے  
 مانند جن کی غیر بجا آوری کے لیے اللہ نے ہمیں امور کیا یہود و نصاریٰ کہتے تھے کہ بجز اُس کے جو ہمارے  
 دین کا تابع ہو اور کسی پر ایمان نہ لاؤ پس اللہ تعالیٰ نے اس آیت سے اُسکو باطل کیا علمائے ابومسلم  
 کے اس قول کو نہیں مانا ہے اور ان کا قول ہے کہ اُسکا قول سیاق آیت کے بالکل مختلف ہے اور ساتھ ہی  
 قاعدہ عربیہ کے بھی بالکل خلاف ہے بلکہ ایک احتمال سے تو آیات کتب مقدسہ مراد ہی نہیں ہو سکتیں  
 اور وہ یہ ہے کہ ما شرطیہ الفاظ عموم سے ہے پس ایسے عام کا جس میں کچھ احتمال خصوص نہیں بلکہ دلیل

قوی آیات کتب مقدمہ سے مخصوص کرنا اور اسے قرآن پر مشتمل سمجھنا صراحتاً مخالف لغت سے اسکے علاوہ  
 مشرکین کا ذکر بھی آیہ سابقہ میں نہوتا اور سبب نزول آیت کا اعتراض بل کتاب کا ہوتا تو بھی سبب  
 نزول کی وجہ سے حکم عام مخصوص نہیں ہو سکتا تھا لکن منسوخیت کا عمل یا حکم شرعی سے جو وجود و عدم  
 دونوں کا احتمال رکھتا ہو اس طرح کہ ممکن علیٰ ہوا اور جو حکم عقلی اور واجب لذاتہ ہوتا ہے جیسے ایمان و نسیخ  
 نہیں ہو سکتا کیونکہ حکم عقلی اور واجب لذاتہ میں بالذات حسن و خوبی ثابت ہوتی ہے اور جو چیز ایسی ہوگی  
 اس میں عدم مشروعیت کا احتمال نہیں ہو سکتا اور نہ وہ چیز نسیخ ہو سکتی ہے جو لذاتہ متنع ہو جیسے کفر کیونکہ  
 ایسی چیز کی ذات قبیح ہوتی ہے اور جس کی ذات قبیح ہو اس میں مشروعیت کا احتمال نہیں ہو سکتا بجا بجا  
 کسی دین میں وجوب ایمان اور حرمت کفر کا نسخ نہیں ہوا ہے غرض کہ نسخ احکام عقلی وحی میں نہیں ہو سکتا  
 اور جس فعل کا حسن و قبح سابقاً نہ ہو سکے وہ کسی حالت میں نسخ کے قابل نہیں جیسے ایمان کا وجوب اور  
 کفر کی حرمت کہ یہ کبھی نسخ قبول نہیں کر سکتے خفیہ اور مستزاد کا یہ عقیدہ ہے مگر شافعیہ اسکے خلاف ہیں  
 کیونکہ اسکے نزدیک شایع حسن و قبح ذاتی نہیں بلکہ شرع کی وجہ سے اس میں حسن و قبح آتا ہے پس ان کے  
 نزدیک کفر و ایمان برابر ہیں پھر جسکو شرع نے واجب قرار دیا وہ حسن ہے اور جس کو حرام قرار دیا وہ قبیح  
 ہے اسی لیے ان کے نزدیک تمام تکالیف کا نسخ عقلاً جائز ہے مگر غزالی کو اس سے من شافعیہ سے خلاف  
 نکتہ تابید و توقیت نسخ کے سنانی ہیں لہذا ایسا حکم نسیخ نہیں ہو سکتا جس کی تابید یا توقیت ثابت  
 ہو تابید سے مراد ہے کہ جب تک دنیا باقی ہے وہ حکم بھی باقی رہے گا اور حکم کا دوام دو طور پر ثابت ہوتا  
 ہے ایک تو اس طرح کہ کوئی ایسا لفظ صریحاً حکم کے ساتھ نہ ذکر ہوتا ہے جس سے اسکی بیشکی ثابت ہوتی ہو چنانچہ  
 جن پر حد قذف بڑی ہو انکی گواہی نہ قبول کرنے کی نسبت الشذری اناہر و لا تقبلوا الھم شہادۃ ابدا  
 یعنی ان لوگوں کی گواہی جنہوں نے زنا کی تہمت لگائی اور حد کھائی کبھی قبول نہ کر دو دوسرے دلائل سے  
 حکم کی تابید ثابت ہوتی ہے چنانچہ جتنے شرعی احکام آنحضرت کے وقت میں جاری تھے اور آنحضرت  
 کے انتقال کے زمانے تک جاری رہے وہ سب مؤید ہیں اور انکی تابید پر جس چیز سے دلالت ہوتی ہو وہ یہ ہے  
 کہ آپ خاتم النبیین ہیں آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا اگر آنحضرت کی وفات کے بعد نسخ جمنع نہوتا تو  
 احکام شرعی میں فتور پیدا ہو جاتا اور شریعت کا بطلان لازم آتا مالا کہ جناب باری اسکی حفاظت کا  
 وعدہ فرمایا ہے جو حدیث قال انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحاظون توقیت سے مراد یہ ہے کہ حکم کو

ایک خاص وقت کے ساتھ محدود کر دیا جائے تو وہ حکم قبل اس وقت کے کہیں منسوخ نہیں ہو سکتا نظیر اسکی  
یہ ہے وَاللّٰثِي يَاتِنَ الْعَامِيَةَ مِنْ نِسَاءِ كُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَاِنْ سَجَدُوا  
فَاَسْكُوْهُنَّ فِيْ ذَلِيْلٍ حَتّٰى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لِهِنَّ سَبِيْلًا مِّمَّنْ تَمَّارِيْ اَزَاد  
اور شوہر دالی عورتیں زمانہ زمین تو ان پر جاری آزاد مرد گواہ مقرر کراد بھر اگر وہ پوری پوری گواہی دین تو زمین  
قید میں بند رکھو حتی کہ وہ قید میں مرجائیں یا خدا کے لیے کوئی اور رست نکالی دے پھر شوہر دالی عورت  
کی قید کا حکم رجم کا حکم نازل ہونے کے بعد موقوف ہو گیا اگر حکم موت کا وقت تمام ہونے سے پیشتر نسخ  
ہو جائے تو بدو لازم آئے اور بر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شخصے کا ارادہ کرے اور پھر اُس سے پشیمان  
ہو جائے اس لیے کہ ظاہر ہو دے اسپر وہ چیز جو پہلے سے اسپر ظاہر نہ تھی جس طرح آدمی میں تبدیل رس  
ہوتی ہے خاصہ یہ ہے کہ نسخ اُس حکم پر وارد ہوتا ہے جو تا بعد وقت سے بری ہو نکتہ نسخ خبر میں  
نہیں ہو سکتا خواہ گزسے ہوے زمانے کی ہو یا زمانہ آئندہ کی کیونکہ اس سے کذب یا جمل لازم آتا ہے  
البتہ نسخے کی علت و حرمت کی خبر میں نسخ ہو سکتا ہے جیسے کہیں کہ یہ طلال سے یا حرام سے تو ان دونوں  
میں نسخ جائز ہے کیونکہ یہ خبر انشاء کے حکم میں ہے مگر امام فخر الدین رازی شافعی اور آدی وغیرہ بعض محققین  
کے نزدیک نسخ خبر کا جائز ہے برابر ہے کہ خبر ماضی ہو یا استقبال در بیضادی وغیرہ بعض علما کی رس یہ ہے  
کہ خبر استقبال کا نسخ جائز ہے ماضی میں جائز نہیں جمہور کا مذہب نہایت روشن اور صاف بیان تاک  
کہ اسپر دلیل لانے کی بھی چند ان حاجت نہیں اس لیے کہ نسخ کے لیے یہ شرط ہے کہ حکم ایسا ہو کہ اگر نسخ واقع  
نہو تو وہ ہمیشہ رسے اور یہ امر خبر میں متصور نہیں اس لیے کہ اسے حکم کا تحقق تکلیف منہ کے وجود پر منحصر ہے  
خبر کو اس کے وجود و عدم میں دخل نہیں البتہ انشاء میں یہ بات تصور رسے کیونکہ یہاں لفظ موجود ہے  
بشرطیکہ کوئی مانع نہ ہو پس اس میں ضرور دوام ہو گا اگر مانع یعنی بیان نہو اور انشاء عام ہو اس سے کہ حقیقتہ  
ہو جیسے امر و نہی کے صیغے یا حکما ہو جیسے کَتَبْتُ عَلَيْكُمْ الصِّيَامَ یعنی فرض کیا گیا تم پر روزہ کتب اگر جو  
انشاء صیغہ نہیں مگر مقصود اس سے انشاء صیغہ کلام یہ ہے کہ نسخ سو اسے امر و نہی کے مانع نہیں ہوتا  
اور ان دونوں کے لیے یہ ضرور نہیں کہ امر و نہی کے صیغے کے ساتھ ہی ہوں بلکہ لفظ خبر کے ساتھ امر و نہی ہو گئے  
تب بھی نسخ ان کا ہو گا نکتہ ایسا نسخ بالاتفاق جائز ہے کہ اول شارع کسی خبر کے پہنچانے کی  
تکلیف دے پھر اُس کے پہنچانے سے منع کر دے نظیر اسکی یہ ہے کہ ابو ہریرہؓ نے سلم نے روایت کی ہے

کہ آنحضرت نے ان کو اپنی دونوں نعلین دین اور فرمایا کہ ان کو لیا اور جو تہجد کو اس بارخ کے پیچھے لے اور وہ  
 گواہی دیتا ہو اس بات کی کہ کوئی میوہ نہ ہوں مگر انشور اور اسکا دل اس بات پر متعین ہو تو انکو بہشت کی  
 بشارت دیدے ابوہریرہؓ کو سب اہل حضرت عمرؓ نے انھوں نے یہ حال سن کر ابوہریرہؓ کی بھائی میں  
 مارا اور ان کو لوٹا اور حضور پرورد نے حضرت عمرؓ سے اس کا سبب دریافت کیا تو انھوں نے عرض کیا  
 کہ ایسا کام نہ کیجیے کیونکہ مجھے اندیشہ ہے کہ لوگ جنت کی بشارت سن کر اسپر تکبہ کر لینگے اسلئے انکو چھوڑ دیجیے  
 کہ عمل کریں حضرت نے فرمایا اخیل تمہیں انکو چھوڑ دے مگر ان ایسا نسخ جائز نہیں کہ اول تو ایک چیز کی  
 خبر ہو پچانے کی تکلیف دی جائے پھر اسکی نفیض کے پوچھانے کی تکلیف دی جائے حقیقہ اور معتزلہ کا یہی سبب  
 ہے نکتہ جو مولول خبر تفسیر پر نہ ہو جیسے صانع عالم کا وجود اسکا نسخ بالاتفاق ناجائز ہو اور جو تفسیر پر نہ ہو  
 تو جوہر کے نزدیک اسکا بھی نسخ ناجائز ہے مگر بعض علماء کے نزدیک جائز ہے نکتہ مباح الاصل کا دور کرنا  
 نسخ نہیں کماۓ مباح الاصل وہ احکام کہلانے ہیں جن کے ساتھ کسی شریعت میں خطاب متعلق نہ ہو اولیس  
 جب تک کسی شریعت میں ان کی علت و حرمت کے متعلق حکم نہ ہو وہ مباح الاصل ہیں چنانچہ حضرت  
 آدمؑ کے وقت سے حضرت نوحؑ کے زمانے تک یہ دستور رہا کہ بہن اور بھائی کے باہم ترویج ہوتی پھر  
 ما بعد کی شرائط میں اسکی حرمت ہو گئی اور حضرت نوحؑ جب طوفان کے بعد کشتی سے اترے تو انکی والدہ پھر  
 حیوان کا گوشت کھانا حلال تھا پھر حضرت موسیٰؑ کی زبان مبارک سے بہت سے جانداروں کا کھانا  
 حرام ہو گیا اور حضرت موسیٰؑ سے قبل ہفتے ہن ہر روز قمار کرتا مباح تھا مگر حضرت موسیٰؑ کی شریعت میں  
 شب کے دن قمار کرنا حرام ہو گیا اور اکثر خفیہ جن میں سے ابو الحسن کرمی بھی ہیں اباحت اصل کے  
 دور کرنے کو بھی نسخ قرار دیتے ہیں کیونکہ اشراک نے ابتدا سے آفریش سے انسان کو مطلق العنان اور  
 بے قید پیدائش کیا ہے اور کسی وقت بھی اسکی گردن طوق شریعت سے آزاد نہیں رہی ہو جیسا کہ اشرف فرماتا  
 ہے ایسبیل کا انسان ان بقولہ مسڈ سے کیا تمثال کرتا تھا آدمی چھوٹا ہے گلابے قید پس کوئی وقت  
 ایسا نہیں گزرا کہ وہ شریعت کا وقت نہ ہو جب یہ بات ٹھہری تو ہر اباحت شرعی ہے اور اسکا بطرف  
 ہو جانا نسخ کہلانے کا۔ نکتہ تمام اہل شریعت مسلمان و نصاریٰ اس بات کے قائل ہیں کہ نسخ عقلاً  
 جائز ہے حال نہیں ہو دین سے صرف ایک فرقہ جو ایسے اصنافی کا نتیجہ سے نسخ کو عقلاً جائز  
 بتلاتا ہے اور تمام اہل شریعت نسخ کے وقوع پر بھی متفق ہیں مگر یہ دین سے گروہ شمولیہ کے نزدیک اسکا



دفعہ عقلاً محال یا در عنانہ کے نزدیک معامال سے اور نسخ کے دفعہ سے انکار کرنا کسی مسلمان کا کام نہیں کیونکہ اس سے محمد رسول اللہ کی نبوت کا ابطال لازم آتا ہے اسی لیے ابو مسلم جاحظ معتزلی کے اس قول کی کہ نسخ جائز نہیں علمائے تادیل کی ہے اس طرح کہ جاحظ و حقیقت نسخ کا انکار نہیں کرتا بلکہ اس نام کے اطلاق سے بچنا چاہتا ہے اور اسکو تخصیص بولتا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ جاحظ کے نزدیک نسخ ابطال سے اور وہ ابطال کا منکر ہے اور بعض نے کہا ہے کہ وہ نسخ کے واقع ہونے کا فقط ایک ہی شریعت میں منکر ہے اور بعض نے کہا ہے کہ نسخ کے صرف قرآن میں واقع ہونے کا منکر ہے۔ جو لوگ نسخ کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس سے بعد لازم آتا ہے مگر انکو اتنا خیال کرنا چاہیے تھا کہ نسخ میں محال ہونے کی کیا بات ہے وہ تو ایک حکم کی مدت کا بیان ہے جیسے ارڈالنے کے بعد زندہ کرنا یا مرض کے بعد صحت پہنچانا اور امیری کے بعد محتاج کر دینا اور یہ بدو نہیں ہے تو اس کے بعد نہیں بھی بدو نہوگی نسخ کا بڑا فائدہ آسانی ہو گئے نسخ کی حکمت یہ ہے کہ احکام مصلحت کے تابع ہو کر نہ ہوں اور جس طرح وقت اور اشخاص بدلتے رہتے ہیں یہی طرح مصلحتیں بھی بدلتی رہتی ہیں اس وجہ سے جس قدر ما قبل آنحضرت سے پہلے گزرے انکی شرائع میں بھی نسخ جاری رہا چنانچہ روزے ایام بیض کے تیر ہو میں اور چودھویں اور پندرہویں کو ہر مہینے میں تالیف نما بد فرس سے حضرت موسیٰ کے عہد تک پھر وہ فرضیت جاتی رہی اور غنہ کرنا ابراہیم علیہ السلام کے عہد سے واجب ہوا پہلے نہ تھا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں ان ابراہیل ختن بالقدم وھو ثانیں ستہ تحقیق ابراہیم علیہ السلام نے غنہ کیا قدم میں حالانکہ وہ اتنی برس کے تھے قدم نام ایک جگہ کا ہے شام میں یا بولے کا نام ہے تو اس صورت میں معنی یہ ہونگے کہ حضرت ابراہیم نے اتنی برس کی عمر میں قدم سے اپنا غنہ کیا اور وہ بہنوں کا ایک شخص کے کعب میں جمع ہونا اس طرح کہ دونوں زندہ ہوں آدم اولیٰ علیہما السلام کی شرع میں مباح تھا اور موسیٰ اور محمد علیہما السلام کی شرائع میں حرام ہو گیا اور اونٹ کا گوشت اور وہ آدم علیہما السلام کے عہد سے حضرت یعقوب کے عہد تک حلال رہا حضرت یعقوب نے بوجہ ایک منت کے اپنے اور پر وہ حرام کر لیے اور مدت تک اُنکی قتل لوگ کرتے رہے جب مخالفت کرنا شروع کی تو حضرت موسیٰ کے عہد میں تو ریت میں اونٹ کے گوشت اور دودھ کی تحریم نازل ہوئی اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں وہ حلال ہو گئے اور غنائم پہلی امتوں پر بوجہ انکی قوت کے حلال نہ تھی اور امت محمدی پر بوجہ انصاف کے حلال ہوئی پس اصل یہ ہے کہ جس عصر میں جیسا کلمین کا حال در عادات ہوتے ہیں ویسی ہی

شرائع قائم ہوتی ہیں کیونکہ زانوں اور عادات کے اختلاف کے ساتھ مصالح بھی مختلف ہو جاتے ہیں پس اس وجہ سے نفع صحیح ہو سکتا ہے اور اسکی مثال بعیدہ طبیب کی ہے کہ ہر وقت میں اعتدال مزاج کی فکر رکھتا ہے جس طرح اشخاص اور وقت مختلف ہوتے ہیں طبیب کے احکام میں بھی اختلاف ہوتا رہتا ہے پس جو حکم وہ جو ان کو دیتا ہے بڑے کو نہیں دیتا یا لاکھ اور چھٹھ میں شب کو میدان میں سونے کی اجازت دیتا ہے اسلئے کہ جانتا ہے کہ اس وقت میں میدان میں اعتدال کی حالت ہوتی ہے اور کنوارا کماک میں کستا ہے کہ سائے کے تلے سونا چاہیے اسلئے کہ وہ جانتا ہے کہ میدان میں شبنم گرتی ہے اور وہ حالت اعتدال کی باقی نہیں رہتی۔ فجوز ذلك من صاحب الشرح

ولا يجوز ذلك من العباد پس نفع شارع کی طرف سے ہو سکتا ہے بندوں کی جانب سے نہیں ہو سکتا انکے تصرفات اور عبادات میں کیونکہ وہ بندے کی جانب سے تبدیل ہے اور بندے سے جس وقت تصرف صادر ہوتا ہے تو شرعاً صحیح مانا جاتا ہے پس جو چیز شرع کی جانب سے صحیح مانی گئی ہو اسکا باطل کرنا ناجائز ہے تو بندے کا تصرف بھی جو شرع نے ثابت اور صحیح قرار دیا ہے اسکو بندے کا نسخ کرنا جائز نہوگا اور بیان تغیر سے جو بندے کے لفظ میں تغیر آجاتا ہے تو یہ اس کے لفظ کا ابطال نہیں ہو سکتا لفظ کو اسے کہیں

سے منی تحمل کی طرف پھیرنا ہے اور وہ بھی اس شرط سے کہ اصل ہو۔ وعلی هذا ابطال استثناء الكل عن الكل لان فمہ الحكم یہی سبب ہے کہ کل کا استثناء کرنا کل سے باطل ہوگا کیونکہ اس میں نفع حکم سے جیسے کوئی شخص یون کے کہ اگر میں گھر میں جاؤں تو اس روز میرے تمام غلام آزاد ہیں مگر میرے تمام غلام اکثر مالکیہ اور شافعیہ کی رہے یہ ہے کہ نصف کا اور نصف سے زیادہ کا استثناء درست ہے خواہ لفظاً متحد ہوں یا دونوں کا مفہوم متحد ہو! مفہوم میں مستثنیٰ اخص ہو سکتا ہے منہ سے اور منہ بلکہ نزدیک نصف اور نصف سے زیادہ کا استثناء صحیح نہیں نصف سے کم کا صحیح ہے قاضی ابو بکر! قلانی شافعی کے نزدیک نصف اور نصف سے اکثر کا استثناء ایسی حالت میں صحیح نہیں جبکہ مستثنیٰ منہ عدد ہو غنیہ کے نزدیک مستثنیٰ منہ عدد ہو یا نہو دونوں صورتوں میں اکثر کا استثناء صحیح ہے اور دلیل اسپر وہ حدیث قدسی ہے جو سلم نے ابو ذر سے روایت کی ہو یا عبادی کلکم جائد اکامن اطعمتہ فاستطعمونی اطعمکم یا عبادی کلکم عار اکامن کسوتہ فاستکسونی اکتکم یعنی خدا فرماتا ہے اے میرے بندو تم سب بھوکے ہو مگر جسکو میں نے کھلایا تو مجھ سے کھانا مانگو کہ تم کو کھلاؤں اے میرے بندو تم سب تنگے ہو مگر جسکو میں نے پہنایا تو مجھ سے لباس مانگو کہ تم کو پہنائوں ظاہر ہے کہ جسکو اللہ نے کھانا کھلایا اور کپڑا پہنایا وہ اکثر ہیں پس مستثنیٰ اکثر ہے

غلام کلام یہ ہے کہ جہاں مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی تمام افراد کو مستثنیٰ ہو اور دونوں لفظاً و معنیاً یا قطعاً مستثنیٰ ہوں تو وہ استثنا باطل ہے اول کی مثال کسی شخص نے یوں کہا کہ اگر میں گھر میں جاؤں تو اس روز میرے نام غلام آزاد ہیں گھر میرے تمام غلام دوم کی مثال اگر میں گھر میں جاؤں تو اس روز میرے تمام غلام آزاد ہیں گھر میرے تمام ملک پس اگر کوئی اقرار کرے کہ مجھے ہزار روپے ہزار کم آتے ہیں تو مثال کو میں ہزار روپے دینے ہونگے۔ ولا يجوز الرجوع عن الاقرار والطلاق والعناق لانهم وليس للعبد ذلك اور نہیں جائز ہے رجوع اقرار اور طلاق و عناق سے کیونکہ یہ رجوع حکم عن نسخ کے ہے اور نسخ کو باندے کا کام نہیں اب مصنف بعض ایسے مسائل کا ذکر فرود کرتے ہیں کہ بعض علماء کے نزدیک انکو بوجہ بیان تفسیر ہونے کے بشرط وصل لا نادر ہے اور بعض دوسرے علماء کے نزدیک بوجہ بیان تبدیل ہونے کے موصولاً ناجی درست نہیں جبکہ نسبت مصنف اور وعدہ کر چکے تھے ولو قال لفلان

على ان قرضاً وقرضاً لم يبيع وقال وهي زيوفا كان ذلك بيان التغير عندهما فبعض موصولاً وهو بيان التبدیل عند ابی حنیفہ فلا یصح وان وصل اور اگر کہا کہ فلان شخص کے میرے ذمے ہزار روپے قرض کے ہیں یا کسی چیز کی قیمت کے اور ساتھ ہی کہد یا یہ کھوٹے ہیں صاحبین کے نزدیک اسکا نام بیان تفسیر ہے اس واسطے درست ہے اور امام اعظم کے نزدیک اسکو بیان تبدیل کہتے ہیں پس یہ درست نہیں خواہ موصولاً ہی ہو کیونکہ عقد معاوضہ تو یہ چاہتا ہے کہ روپے عیب سالم واجب ہوں اور کھوٹا بن عیب پس کھوٹے کا نام لینا اقرار سے رجوع قرار پائے گا اور رجوع موصولاً عمل کرتا ہے موصولاً پس اسکی حالت ایسی ہوگی جیسے دعویٰ اجل کی دین میں اور دعویٰ خیار کی بیع میں ہوتی اور مصنف نے قرض کی اور قرض بیع کی قید قول ذمہ سے احتراز کے لیے لکائی نحو لفلان علی لفلان غصہ او دبیعة وہی زیوف یعنی فلان کے میرے ذمے ہزار روپے غصب کے ہیں یا امانت کے اور یہ کھوٹے ہیں کہ یہ قول موصولاً مطلقاً بلا خلاف جائز ہے اسلیے کہ غصب اور دبیعت میں روپے کا کھرا ہونا لازم نہیں اس لیے کہ غاصب کے جیسے بھی روپے ہاتھ لگتے ہیں چھین لیتے ہیں ان میں کھرے یا کھوٹے کی تفریق ہو سکتی ہے اسی طرح ایک شخص دوسرے کے پاس کھوٹے روپے بھی بطور امانت کے رکھ سکتا ہے اور کھنے والے کو اس سے کیا بحث ولو قال لفلان علی لفلان من تمن جارياً باعیدھا لہما اقضہا و الجارۃ لا اش لہا کان ذلك بیان التبدیل عند ابی حنیفہ لان الاقرار ببلزوم القرض

احرار بالقبض عند هلاك المبيع اذ لو هلك قبل القبض بنفسه البیع فلا یبقی الثمن لا زماً  
 اور اگر کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ہزار روپے ہیں خاص کنیز کی قیمت کے اور میں نے کنیز پر قبضہ نہیں کیا  
 اور کنیز کا نشان بھی نہیں تو امام اعظم کے نزدیک اسکو بیان تبدیل کین گے کیونکہ لزوم قیمت کا اقرار کرنا  
 ایسا ہے جیسا کہ ہلاک بیع کے وقت قبضے کا اقرار کرنا جب قبضہ کرنے سے پہلے بیع ہلاک ہو گئی تو بیع فسخ ہو گئی  
 پس قیمت لازم نہیں رہے گی مگر کالم اقتضا کما اقرار قبضہ اور لزوم قیمت کے بعد رجوع قرار پایا ہو۔  
 تذلیل جس کا نسخ کیا جائے اس کے لیے یہ ضرور نہیں کہ جب وہ مکلفین کو پہنچنے تو اتنا زائد اور ملت  
 حاصل ہو کہ اسپر عمل درآمد کر لیا جائے بلکہ حکم وصول ہونے کے بعد اتنا قلیل زمانہ کافی ہو کہ مکلف اس حکم کا  
 دل سے اعتقاد کرے اسی لیے نسخ کے لیے دل سے اعتقاد کر لینے کا لیکن شرط ہے نہ اسپر عمل درآمد ہو جائے  
 کیونکہ اعتقاد کرنا بھی طاعت ہے کم نہیں عمر یا شافیہ اور اکثر خفیہ کا جن میں سے فخر الاسلام اور شمس لائے  
 بھی ہیں مگر ہمارے مگر عبور مستزاد اور بعض اکابر خفیہ جیسے ابو الحسن کرخی اور امام منصور مازری اور قاضی  
 ابو زید دہلوی اور امام جصاص ابو بکر رازی اور عموماً حنابلہ اور شافعیہ میں سے میراثی اس مذہب کو پسند  
 نہیں کرتے انکی رائے یہ ہے کہ حکم مکلف کو پہنچنے کے بعد اتنا زائد ضرور حاصل ہونا چاہیے کہ وہ اس کے یہ حال  
 پر لیکن رکھتا ہو کیونکہ حکم دینے سے غرض یہ ہوتی ہے کہ تمہیں کی جائے جواب اسکا یہ ہے کہ بخاری و مسلم نے  
 مالک بن صفور سے حدیث مروان بن رواحہ کی ہے کہ شب مروان بن جناب سرور کائنات کو بچاؤں  
 نازون کا حکم ملا مگر قبل اس سے کہ وہ اس کے بچاؤں پر لیکن ہوتے ۴۵ سوخ ہو گئیں آنحضرت کو صرف ان کے  
 اعتقاد کی ملت حاصل ہوئی پس کہیں حکم سے صرف اعتقاد مقصود ہو بلکہ اور کہیں اعتقاد دل و دوزن ہوتا  
 ہے۔ نبی علیہ السلام کو جو اول بچاؤں نازون کا حکم دیا گیا تھا تو وہ ان صرف اعتقاد مقصود تھا اور جب  
 ۴۵ سوخ ہو کر بچاؤں اتنی رہ گئیں تو یہاں اعتقاد اور دل و دوزن مقصود تھے اور اعتقاد دل سے تو ہی ہے  
 کیونکہ فقط اعتقاد بھی قربت مقصودہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے جیسا کہ فتاویٰ میں صرف اعتقاد  
 ہی مقصود ہے اور اعتقاد کہیں ساقط نہیں ہوتا بخلاف دل کے کہ وہ عذر کے وقت ساقط بھی ہو جاتا ہے  
 جیسے ایان کا اقرار اور نازون و زہ کہ سب قدر کے ساقط ہو جاتے ہیں گروا کی حقیقت کا اعتقاد ساقط  
 نہیں ہو سکتا دیکھو آدمی کہیں صرف نیکی کا دل سے قصد کرتا ہے تو اس کے نامہ اعمال میں نیکیاں لکھ جاتی  
 ہیں ماد جو دیکر ابھی کوئی عمل بدنی نہ رہتا وہ میں نہیں آتا اور سب بڑی دلیل یہ ہے کہ فعل بدن عبادت میں

اس وقت تک شمار نہیں پاسکتا اور نہ اسپر کوئی ثواب مسترب ہو تاہم جب تک کہ فعل قلب شریک نہ ہو جناب سرور کائنات نے فرمایا ہے انما الاعمال بالنیات نہیں مستبر ہوتے اعمال گرفتوں کے ساتھ (۲) کسی قسم کا قیاس اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ اس سے کتاب یا سنت یا اجماع یا قیاس کا فسخ ہو سکے اسلئے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کتاب و سنت کے نقلیہ میں عمل بالراے کو ترک کیا اور یہاں تک کہ ابو داؤد نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر دین کا مدار قیاس پر ہوتا تو بیچے کی جانب موزے کی مسج کرنے کے لیے ادپر کی جانب سے بہتر ہوتی ماورین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ مسج کرتے تھے موزے کے ادپر کی جانب اور جبکہ قیاس کتاب و سنت کو منسوخ نہیں کر سکا تو اجماع کو بھی منسوخ نہیں کر سکا کیونکہ اجماع کتاب و سنت کے معنی میں ہے اور نہ ایک قیاس سے دوسرا قیاس منسوخ ہوتا ہے اسی لیے جب دو قیاسوں میں ایک زلمنے کے انہ رتعارض واقع ہوتا ہے تو مجتہد کا قلب جسکی ترجیح کی شہادت دیتا ہے وہ اسپر عمل کرتا ہے اور اگر دو زانون میں دو قیاس باہم متعارض ہوتے ہیں تو مجتہد پچھلے قیاس مروج الیہ پر عمل کرتا ہے اور پچھلا قیاس کچھ اس حکم کی انتہا کو بیان نہیں کرتا جو پہلے قیاس سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ اسے اور قیاس کو انتہا سے حسن و قبح کی معرفت میں دخل نہیں لیکن مجتہد کو دوسرا وقت یہ معلوم ہونا کہ پہلے جو قیاس تھا وہ صحیح نہ تھا اسلئے انکو ترک کر دینا اور پین پچھلا قیاس پہلے کا ناسخ نہیں کہلاتا۔ (۳) اجماع بھی کتاب و سنت اور اجماع و قیاس میں سے کسی ایک کو فسخ نہیں کر سکتا کیونکہ بنی علیہ السلام کے زمانے میں اگر کوئی حکم منسوخ ہوا تو وہ سنت کے قبیل سے ہے کیونکہ سرور کائنات بیان شریع کے لیے سفرد تھے اور آنحضرت کے بعد اجماع اسلئے ناسخ نہیں ہو سکتا کہ احکام بوجہ انقطاع وحی کے مؤبد ہو گئے تھے ملاوہ اسکے امت کے اجماع سے رایوں کا اجتماع ماحصل ہوتا ہے اور امت کو کسی حکم کی مدت کا اندازہ نہیں ہے اور ناسخ بیان ہے اس بات کا کہ حکم کی مدت یہاں تک ہے اور اس وقت تک یہ حکم حسن سے تو نتیجہ یہ نکلا کہ اجماع ناسخ نہیں ہو سکتا مگر مستزاد کے نزدیک کتاب و سنت اور اجماع کا فسخ اجماع سے ہائز ہے اور اسپر وہ دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے مال زکوٰۃ میں مولفۃ القلوب کا حصہ مقرر کیا اور وہ ان معززین عرب سے مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جنگی خاطر طاری کرنے اور ان کا دل پر جانے کے واسطے حکم دیا تھا پھر حضرت ابو بکر کے زمانے میں اجماع ہو کر ان کا حصہ ساقط ہو گیا جو اب اسکا یہ ہو کہ ان کا حصہ کچھ اجماع کی وجہ سے ساقط نہیں ہوا بلکہ انکو بوجہ ضعف اسلام کے تالیف قلوب کے واسطے

دیا جاتا تھا تاکہ دوسروں کو اسلام کی ترغیب کریں اور جب اسلام آوی ہو گیا تو کچھ حاجت انکی تالیف کی نہ رہی  
 (۴) قرآن کا نسخ قرآن کے ساتھ جائز رسم چنانچہ دارقطنی نے جاہ سے روایت کی ہو کہ حضرت نے فرمایا  
 ہے کہ اللہ کا کلام نسخ کرنا ہے بعض اسکا بعض کو اور اسکی کئی صورتیں ہیں (الف) تلاوت اور حکم و دوزن  
 جاتے رسم ہوں اور ایسا نسخ سرد رکائناات کے بعد کہیں واقع نہیں ہوا البتہ آپ کی حیات میں بہت سبب  
 و نسیان کے مواقع ہوا تھا چنانچہ روایت کہتے ہیں کہ سورہ احزاب سورہ بقرہ کے قریب قریب بسی تھی  
 آسین تین سو آیات تھیں آپ کے سامنے ہی آنکو بھول گئے اور کل تتر آیتوں کی مقدار باقی رہ گئی  
 اور سورہ طلاق سورہ بقرہ سے بھی بڑی تھی جو اب کل ۱۲ آیتوں کے ضمن میں باقی رہ گئی ہے اور اس  
 قسم کے نسیان کے ثبوت پر نبی الجملہ یہ آیت دلالت کرتی ہو سنقر نك فلا تثنى الا ماشاء الله  
 میں قریب ہے کہ ہم تم کو اسے محمد قرآن کی تعلیم کرینگے پھر تم بھول گے تم مگر جو جاسے گا اللہ یہاں نفی سے جو  
 اثبات کیا گیا ہے اس سے اشارہ نسیان ثابت ہوا ہے باق آیت سے یہ مقصود نہیں کہ قرآن میں  
 سے کچھ بھلا دیا گیا ہے (ب) تلاوت جاتی رسم اور حکم باقی رسم چنانچہ پہلے کلام اللہ میں یہ آیت  
 تھی النيف والشيخة اذا نيا فارجهو هسانكا من الله والله عز وجل حكيم اس  
 آیت کی تلاوت جاتی رہی اور حکم باقی رسم چنانچہ حضرت عائشہ بنماری و سلم نے روایت کی ہوں ان الله  
 بعث محمدا بالحق وانزل عليه الكتاب فكان مما انزل الله تعالى آية الرحيم مطلب  
 تمام حدیث کا یہ ہے کہ اللہ پاک نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ بھیجا اور ان پر کتاب نازل  
 کی پس اس چیز سے کہ نازل کی اللہ نے آیت رحیم کی تھی (ج) اسکا حکم جاتا رہا ہوا اور تلاوت  
 باقی ہو چنانچہ زانیہ عورت کے حق میں پہلے قرآن میں یہ حکم تھا فسکوھن فی البیوت حتی یتوفی  
 هن اللواتی انکو گھروں میں قید رکھو یہاں تک کہ انکو موت آجائے پھر یہ حکم باقی نہ رہا نسخ ہو گیا اور تلاوت  
 باقی ہے ان تینوں قسموں میں سے قسم اول و دوم کے دفع میں اختلاف ہے مگر قسم ثالث کی نسبت  
 علماء کا اتفاق ہے سوائے ابو مسلم مستزلی کے کہ وہ نہیں مانتا۔ (۵) سنت کا نسخ سنت  
 سے بھی ہوا ہے چنانچہ ابن عمر نے دارقطنی نے روایت کی ہو کہ جناب سرد رکائناات نے فرمایا ہے  
 کہ میری حدیثیں نسخ کرتی ہیں بعض انکی بعض کو مانند نسخ کرنے قرآن کے مثال اسکی یہ ہو کہ ابن ماجہ  
 نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تم کو قبروں کی زیارت

کرنے سے منع کر دیا تھا لیکن اب تم قبروں کی زیارت کیا کر دیکو کہ قبران کی زیارت کرنا دینا سے بے رغبت کرنا ہے اور آخرت کی یاد دلاتا ہے سنت متواتر کا نسخ سنت متواتر سے ہوتا ہے اور سنت آماد کا آماد متواتر دونوں سے نسخ ہو گیا ہے مگر متواتر کا نسخ آماد سے نہیں ہو سکتا جمہور کی یہی رائے ہے مگر بعض علماء کے بھی قائل ہیں اور یہ قول غلط تحقیق سے اس لیے کہ متواتر قطعی ہے اور آماد قطعی ہے تو متواتر قوی اور آماد ضعیف ہے پس قوی کا معارضہ ضعیف سے کیسے ہو سکتا ہے اور جب معارضہ ہو سکا تو نسخ کرنے کی صلاحیت ہے نہ ایک ہوگی ان جیکہ آماد کی قوت یقین کے قریب ہو جیسے سنت مشہور ہے تو ضعیف کے نزدیک اس سے متواتر کا معارضہ ہو سکتا ہے اور اس سے متواتر کا نسخ اس طرح جائز ہے کہ متواتر پر کچھ زیادتی ہو جائے اور اس زیادتی کی وجہ سے متواتر کا اصلی حکم نسخ ہو جائے (۶) سنت کا نسخ کتاب سے جائز ہے گرام شامی کے نزدیک جائز نہیں اس لیے کہ طاعتین کہنے کے جیکہ اللہ نے رسول کی تکذیب کی تو ہم اسکے قول کی تصدیق کیسے کریں جو اب اسکا ہے کہ دشمنوں کے لیے طعنوں سے کسی حالت میں بھٹکارا نہیں دہ تو ویسے بھی ہزاروں طعن اپنے دل سے بنا بنا کر کرتے تھے دوسری دلیل شافعی کی یہ ہے کہ اللہ فرما لہو دانومنا الیک الذکر لتبین للناس یعنی اسے محمد بنے نپہر قرآن کو نازل کیا تاکہ آدمیوں کو جو اسکے لیے اوامر و نواہی قرآن میں اترے میں بیان کر دیں اگر سنت کا نسخ قرآن سے جائز ہو تو سنت قرآن کا بیان ہونے کی صلاحیت نہیں رکھ سکتی جو اب اسکا ہے کہ یہ بیان کرنے سے مراد پہنچانا ہے پس قرآن کے ساتھ سنت کا نسخ ہونا پہنچانے کے مضر نہیں۔

حقیقہ کے مذہب پر دلائل یہ ہیں (الف) بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے کا قرآن میں ذکر نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ یہ امر آنحضرت کی سنت سے ثابت تھا پھر اللہ تعالیٰ نے آیت تحویل نازل کر کے اس سنت کو نسخ کر دیا اور کہے کی طرف منہ کرنے کا حکم دیا (ب) ہورتوں کے ساتھ رمضان کی راتوں میں صحبت کرنے کی حرمت سنت سے ثابت ہوئی تھی پھر اللہ نے یہ آیت بھیج کر اس حرمت کو اٹھا دیا  
 اھلکم لیلنا الصیام الرفث الی نسائکم یعنی حلال ہو اقم گوروزے کی رات بے پردہ ہونا اپنی ہورتوں سے (ج) جابر سے اقطنی نے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا۔ کلام اللہ دینہ کلامی یعنی اللہ کا کلام میرے کلام کا نسخ کرنا ہے (د) کتاب کا نسخ سنت سے جائز ہے کیونکہ وہ بھی اللہ کی طرف سے اللہ نے آنحضرت کے حق میں فرمایا ہو دما یطلق عن الھوی پس سنت بھی قرآن کی مثل

ہوگی گرام شافعی اسکے منکرین وہ کہتے ہیں کہ طاعنین کہیں گے کہ رسول جیکہ خود اللہ کے کلام کی تکذیب کرتا ہے تو اسکی تبلیغ کے مطابق ہم کیسے اللہ پر ایمان لائیں مگر جواب اسکا یہ ہے کہ طاعنین تو بنسیر اسکے بھی طرح طرح کے طعن کرتے تھے اور کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے کلام میں تناقض کرتا ہے تو طاعنین کی عیب جوئی کی کوئی پروا نہ کرنی چاہیے دوسری دلیل شافعی کی طرف سے یہ ہے کہ آنحضرت نے خود فرمایا: اذ اردی لکم عنی حدیث فاعضوه علی کتاب اللہ فما وافقہ فاقبلوه وما کفر دوا - یعنی جب تمہارے سامنے میری کوئی حدیث روایت کی جائے تو اسکو کتاب اللہ سے ملاؤ اگر وہ حدیث کلام الہی کے موافق ہو تو اسکو قبول کر لو ورنہ رد کر دو اس صورت میں کتاب کا نسخ سنت سے کیسے ہو سکتا ہے جو اب اسکا یہ ہے کہ یہ حدیث موضوع ہو قابل اعتبار نہیں جیسا کہ میرید شریف نے رسالہ اصول حدیث میں اسکی تصریح کی ہے خطاب کی کتاب سے کہ زاد قہ نے اسکو وضع کیا ہے اور بغرض محال ہے اسکو صحیح تسلیم بھی کر لیں تو اسکی تاویل یہ ہے کہ حدیث کو قرآن کے ساتھ ملانے سے یہ مراد ہے کہ جب یہ معلوم ہو کہ کون پہلے ہے اور کون پچھے ہے تو حدیث سے قرآن کا مقابلہ کر لیکن اگر یہ بات صاف طور پر کھل جائے کہ حدیث قرآن سے متاخر ہے تو حدیث ضرور قرآن کی ناسخ ہوگی یا مراد یہ ہوگی کہ اگر کوئی ایسی حدیث غیر صحیح کی میری طرف نسبت کرے جو قرآن کے نسخ کرنے کے قابل نہ ہو تو اسکو مضمون قرآن کے مقابلے میں قبول نہ کرنا چاہیے کیونکہ ایسی غیر صحیح حدیث ضرور لہین پشت ڈال دینے کے قابل ہے اور حق یہ ہے کہ یہ حدیث ہی غلط ہے اور بڑی دلیل اسکے غلط ہونے کی یہ ہے کہ کلام الہی کے خلاف ہے کیونکہ کتاب اللہ سے تو علی الاطلاق سنت نبوی کی متابعت کرنا ثابت ہوتا ہے اور یہ حدیث بعض سنت رسول کو واجب الاتباع قرار دیتی ہے اور بعض کو غیر قابل تبع اور داخل فی حدیث نے چارے ایک حدیث روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا ہے کلامی کا دینہ کلام اللہ یعنی میرا کلام اللہ اللہ کو نسخ نہیں کرتا اس حدیث کے ظاہر مضمون سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب الہی کا نسخ حدیث کے ساتھ نہیں ہوتا جو اب اسکا یہ ہے کہ کلام رسول سے مراد یہاں وہ کلام ہے جو بطریق اجتہاد در اس کے فرمایا ہو نہ بطریق وحی کے پس جو کلام رسول کی بنیاد سے ہو گا وہ بیشک کلام الہی کو نسخ نہیں کر سکتا کیونکہ کلام الہی وحی ہے مگر آنحضرت جو بات کہتے تھے وہ وحی الہی کے مطابق کہتے تھے چنانچہ اللہ خود اس باب میں فرماتا ہے ما یطلق عن الہوی ان ہو اکادھی یوحی یعنی وہ نہیں لاتا اپنی خواہش سے یہ وحی جو پہنچی ہے اسکو پس جبکہ حضرت کی



زبان مبارک سے جو کلام صادر ہوا خواہ قرآن ہو یا سنت وہ وحی ہے اور وہ اس چیز کا کاشف ہے جو کلام ازلی میں مرکز ہے پس سنت سے نسخ واقع ہونا بھی درحقیقت قرآن سے نسخ ٹھہرے گا۔

## الْبَحْثُ الثَّانِي فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

اددیری بحث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے بیان میں

سنت طریقے اور عادت کہتے ہیں چنانچہ اشرف ما ہے۔ وَكَانَ عِدَّةً لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا لِمَنْ تَوَلَّاهُ كَمَا اشترک عادت بدلتی اور اصطلاح میں سنت کا استعمال دو طور پر ہوتا ہے ۱، عبادات میں سنت دین کے اس طریقے کا نام ہے جس پر جناب سرور کائنات اور ان کے صحابہ چلتے تھے اور یہاں یہ معنی مقصود نہیں ۲، اول میں سنت اسے کہتے ہیں کہ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے زبان مبارک سے جو فرمایا یا خود کیا یا جو آنکے سامنے ہوا اور آپ نے اسکو درست رکھا اسی طرح صحابہ نے جو کچھ زبان سے کہا یا خود کیا یا مقرر رکھا اور یہاں یہی معنی مقصود ہیں۔ حدیث کا اطلاق خاص جناب سرور کائنات کے قول پر ہوتا ہے اصول فقہ میں ایسا ہی مقرر ہے مگر اصول حدیث کی اصطلاح کے موافق سنت اور حدیث اور خبریہ تینوں لفظ مترادف ہیں مطلب یہ ہے کہ جیسا کہ سنت عام سے حدیث و خبر بھی نام ہیں

وہی اکثر من عدد الرسل والحصى اور وہ زیادہ ہیں تعداد میں ریت اور کنکر کیوں سے مگر جمہد کے لیے تمام سنتوں کا علم ضرور نہیں ایسے سنتین کافی ہیں جو احکام سے تعلق رکھتی ہیں اور وہ تین ہزار میں کافی ہیں اسی طرح یہ ضرور نہیں کہ جمہد رقرآن میں مذکور سے سب کو علم سنت اور صرف انجو اور مسانی و بیان و بدیع اور قرارت تفسیر کے ساتھ جانتا ہو بلکہ اتنا ہی کافی ہے کہ جمہد حصہ قرآن سے احکام کا تعلق سے اور کام نکال سکتا ہے اسکو بعفت مذکورہ جانتا ہو اور یہ بقدر ان روایت کے ہر اور بات تھکیاں در مثال میں

## فصل في استقام الخبير

خبر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بمنزلة الكتاب في حق لزوم العلم والعمل به فان من اطاعه فقد اطاع الله رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث بمنزلة كتاب الله کے لیے لزوم علم و عمل میں کیونکہ جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمائنداری کی اس نے خدا کی فرمائنداری کی یا در کھو کہ اگر جب حدیث بھی در صورت ثبوت مفرض التسلیم ہونے میں مثل قرآن کے ہے

گر فرق اتنا ہے کہ قرآن سے آنحضرتؐ نے لغتاً عرب کی تحدی کی یعنی انکو اسکے معنی میں عاجز کر دیا اور  
حدیث ایسی نہیں اور دوسرا فرق یہ ہے کہ قرآن بالفاظ حضرت سرور کائنات سے ماخوذ ہے اور احادیث  
میں اکثر نقل بالمعنی بھی ہے یہ دونوں فرق تو اس صورت میں بھی ہیں لگا حدیث قطعیہ ہوں اور ایک  
فرق صرف باعتبار قوت اور ضعف ثبوت کے ہے وہ یہ کہ قرآن کے کسی جملے سے اس بات کا شبہ بھی  
نہیں کہ آیا پیغمبر خدا نے ایسا فرمایا ہے یا نہیں بلکہ ہر ایک جملے کا آنحضرتؐ سے ہونا اس طرح ثابت ہے  
کہ جہاں میں کسی معصوم کا کلام بسوٹا کسی کے پاس دیا نہیں ہے اور احادیث میں تقسیم ہے یعنی بعض روایتیں  
تو ثبوت میں ایسی ہی ہیں اور بعض رتبہ ثبوت میں قریب قریب اسکے ہیں اور بعض بعض غلطی ہیں اور

بعض مشتبہ ہیں ہذا مر ذکرہ من بحثنا لخاص والعام وللشرك والمجمل فی الكتاب فقہا  
کذلک فی حق السنۃ یعنی جو سنین کہ خاص و عام اور شرکت و مجمل در امر دینی وغیرہ کی کتاب کے ذکر  
میں بیان ہو چکی ہیں وہ تمام سنت میں بھی جاری ہیں چونکہ ہم ہر ایک قسم کو مفصل بیان کر چکے ہیں اس لیے  
یہاں دوبارہ ذکر کرنے کی حاجت نہیں ہم صرف وہ باتیں یہاں بیان کرتے ہیں جو سنت سے خصوصیت  
رکھتی ہیں اصول حدیث کی اصطلاحوں میں اور اصول فقہ کی اصطلاحوں میں فرق ہے البتہ بعض  
تمام اور قاصدے ویسے بھی ہیں جن میں باعتبار دونوں اصطلاحوں کے مطابقت پائی جاتی ہے۔

اَلَا اِنَّ التَّبَهُّتَ فِیْ بَابِ الْخَبْرِ فِیْ ثَبُوْتِ مَنْ رَسُوْلًا لِّلّٰہِ صَلٰی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ لٰہٰذَا الْمَعْنٰی

صَادِ الْخَبْرَ عَلٰی ثَلَاثِ اَحْتِمَامٍ مِّنْ رَّسُوْلٍ لِّلّٰہِ صَلٰی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَثَبْتُ مِنْہٗ بِاَشْبَہِ

وہو المتواتر وھتم فیہ ضرب شہتہ وھو المشہور وھتم فیہ احتمال و شہتہ وھو الاحاد  
گر فرق اس قدر ہے کہ حدیث کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونے میں شبہ ہے لہذا حدیث  
میں قسم پر ہے اول قسم حدیث وہ ہے کہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحت کو پہونچے اور بلا شبہ  
ثابت ہے اس کا نام حدیث متواتر ہے دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں کچھ شبہ ہے اسکو حدیث مشہور کہتے  
ہیں تیسری قسم میں احتمال کذب و شبہ و دوزن ہیں اسکو حدیث آحاد کہتے ہیں مشہور صحابہ کے زمانے  
میں آحاد کی طرح تھی پھر تابعین اور تبع تابعین کے زمانے میں مشہور ہو گئی اور امت نے اسکو قبول کیا پھر  
متواتر کے کردہ صحابہ کے زمانے میں بھی مشہور تھی تو اسکے تینوں زمانے ایسے ہیں جن میں وہ شہرت پذیر  
رہی اور یہ تینوں زمانے ایسے ہیں جن کی خبر آنحضرتؐ نے دی ہے چنانچہ عمران بن حصین سے

بخاری و مسلم و ابوداؤد و نسائی و ترمذی نے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا  
 لغیر امتی ذہنی تم الذین یلوہم ثم الذین یلوہم یعنی میری تمام امت میں وہ عصر بہتر ہے جو میں موجود  
 ہوں پھر اس زمانے کے لوگ بہتر ہیں جو میرے عصر سے ملے ہوئے ہیں پھر وہ لوگ بہتر ہیں جو ان سے متصل ہیں  
 اور جس روایت کو ان تینوں قرون کے کثیر آدمی نقل کرینگے وہ ضرور متواتر ہوگی اور مشہور نے دوسرے  
 اور تیسرے قرن میں شہرت حاصل کی اور ان لوگوں نے اسکو لکھا جسکے جھوٹ پر اتفاق کر لینے کا تو ہم  
 پیدا نہیں ہوتا اور احادیث پہلے اور دوسرے اور تیسرے قرن میں اس طرح نقل کی جاتی ہے کہ اسکے راوی  
 حد تو آ کر نہیں پہنچتے اور اعتبار ان ہی تینوں قرن کی شہرت اور عدم شہرت کا ہے اسلیے کہ بعد ان  
 قرون کے تو احادیث میں مشہور ہو گئی اور امت نے اسکو سزا دیا انکھوں پر رکھا متواتر کے اتصال  
 میں کسی طرح کا شبہ نہیں یہاں نہ صورتہ شبہ سے نہ معنی اور خبر واحد کے اتصال میں صورتہ معناداروں  
 طرح شبہ سے صورتہ شبہ یہ ہے کہ تینوں قرون میں سے کسی قرن میں مشہور نہ ہوئی اور شبہ معنوی یہ ہے کہ  
 آئے تینوں قرن کی امت میں مقبولیت حاصل نہیں کی اور مشہور میں صرف صورتہ شبہ سے اسلیے کہ وہ احادیث  
 الاصل سے اور شبہ معنوی آسین نہیں اسلیے کہ قرون ثلثہ کی امت نے اسکو قبولیت کے ساتھ اخذ کیا ہے  
 اور قرن ثالث کے بعد تو اکثر روایات احادیث طریق تواتر کے نقل کی گئی ہیں کیونکہ اس وقت میں لوگ نقل  
 احادیث کی طرف زیادہ متوجہ ہو گئے تھے اور کتب میں انکو جمع کرنے لگے تھے اور احادیث میں احتمال کذب  
 ہونے کی وجہ سے کہ بنی علیہ السلام کے اصحاب کا غالب حال اگرچہ صدق کو چاہتا ہے مگر یہ ضرور  
 نہیں کہ ان کا نقل کرنا ایسا صادق ہو کہ آسین کذب کا بالکل احتمال ہی نہ ہو اگر انکی ہر نقل قطعاً طور پر  
 صادق تسلیم کرنے کے قابل ہو تو مشہور اور احادیث سے بھی علم یقینی واجب ہو اور کوئی روایت انکی ظنی  
 نہ رہے لیکن چونکہ انکی نقل میں کذب کا احتمال ہے تو جو روایت کہ متواتر نہیں پس اگر وہ قرن اول سے  
 آخر تک احادیث سے تو آسین کذب کا احتمال بسبب سہو و نسیان کے ہے اور اگر صرف قرن اول میں احادیث  
 تو آسین بھی راوی کے کذب کا احتمال ہے مگر یہ احتمال نہایت کمزور ہوتا ہے کیونکہ بنیاد اسکی صرف اس  
 خیال پر ہے کہ شاید راوی سے خطا ہو کذب سرزد ہو گیا ہو اور عدا جھوٹ روایت کرنے کا احتمال کسی راوی  
 کی روایت میں نہیں کیونکہ غالب حال ان کا عیب کذب سے نرہ اور صدق و صفا سے نرہ ہونا چاہتا ہے  
 جمہور حنفیہ نے حدیث کی تقسیم باعتبار اتصال کے اس طرح کی ہے اور علماء حدیث کے نزدیک تقسیم یوں ہے

متواتر اور آحاد متواتر وہ ہے جسکو ہر زمانے میں اتنا بکثرت لوگوں نے روایت کیا ہو کہ عقل ان کے  
 جھوٹ بولنے کو محال جانے اور آحاد وہ ہے جسکی روایت میں اتنی کثرت نہو آحاد کی تین تیس ہیں مشہور  
 عزیز اور غریب مشہور وہ ہے جسکو ہر زمانے میں تین یا زیادہ راویوں نے روایت کیا ہوا اور عزیز وہ ہے  
 جسکو ہر زمانے میں دو راویوں نے روایت کیا ہوا اور غریب وہ ہے جسکی روایت کسی زمانے میں ایک  
 ہی راوی سے ہو اور یہ تینوں قسمیں صحیح ہیں اور واجب العمل ہیں کیونکہ صحیح کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ  
 اسکے راوی ہر زمانے میں ایک سے زیادہ ہوں امام محمد بن اسماعیل بخاری کی کتاب میں احادیث  
 صحیح اعلیٰ قسم کی ہیں گرنے کے ہاں بھی دو راویوں کا روایت کرنا شرط نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ  
 غریب بھی صحیح کی قسم سے ہے۔ ابو بکر جصاص مازنی اور ابو منصور بغدادی اور ابن خلدون کے نزدیک  
 مشہور متواتر کے قبیل سے ہے اور یہ تیسرا مذہب ہے بہر صورت متواتر میں اتصال کامل ہونا شرط  
 آحاد مشہور میں ناقص محدثین اس حدیث کو جو حضرت تک پہنچے مرفوع کہتے ہیں جیسے کہیں کہ یہ حدیث  
 آنحضرت نے فرمائی ہے یا یہ کام آنحضرت نے کیا یا یہ تقریر آنحضرت نے کی یا کہیں کہ ابن عباس سے  
 یہ حدیث مرفوعاً آئی ہے یا کہیں کہ رفع کیا اسکو ابن عباس نے اور جو صحابہ تک پہنچے اسکو حدیث  
 موقوف کہتے ہیں جیسا کہ کہیں کہ یہ بات ابن عباس نے کہی یا ابن عباس نے تقریر کی یا کہیں کہ یہ  
 حدیث ابن عباس پر موقوف ہے اور جو حدیث تابعین تک پہنچے اسکو مقطوع کہتے ہیں اور مشہور ہے  
 کہ موقوف اور مقطوع کو اثر کہتے ہیں اور ہر حدیث میں سند اور اسناد اور متن ہوتی ہے سند اور اسناد  
 حدیث کے راویوں کو کہتے ہیں اور متن الفاظ حدیث کو۔ حدیثیں باعتبار سند کے تین قسم ہیں صحیح اور  
 حسن اور ضعیف صحیح اعلیٰ مرتبہ ہے اور ضعیف دنی اور حسن متوسط صحیح وہ ہے کہ کتاب میں سند مصنف سے  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک ہو اور راوی صاحب عدالت و صاحب ضبط ہو اور حدیث کو پہنچانے  
 کے وقت راوی مسلمان اور عاقل و دربان ہو پس اگر یہ صفتیں راوی میں پوری پائی جائیں تو اسکی  
 حدیث کو صحیح لڑا کہتے ہیں اور اگر کچھ تصور اس میں ہو اور کثرت طرق سے وہ نقصان پورا ہو جائے  
 صحیح غیر کہتے ہیں اور اگر نقصان پورا نہو اسکو حسن کہتے ہیں اور حدیث ضعیف وہ ہے کہ یہ جو شرائط حدیث  
 صحیح اور حسن میں معتبر ہیں ان میں سے ایک یا زیادہ اس میں سے مفقود ہوں اور راوی اسکا عدالت  
 یا ضبط نہ رکھتا ہو حسن بھی اگرچہ صحیح حدیث کی طرح ہوتی ہے لیکن اسکے راویوں کا حفظ اور یاد رکھنے کے

را دیوں کے برابر نہیں ہوتے ہر حد مقبول درجہ اور واجب اعلیٰ دونوں میں لیکن صحیح حد سے نہایت  
 مقدم اور افضل ہے صحیح سے رتبے میں کم ہے اور ضعیف حدیث میں یا تو کوئی راوی درمیان ساقط  
 ہوتا ہے یا مطعون ہوتا ہے اور یہ قسم مردوسہ اور طعنہ راوی کا یہ ہے کہ وہ جھوٹا ہو تو اسکی حدیث کو بخون  
 کہتے ہیں یا اسپر جھوٹ کی تمت لگی ہو تو اسکو متروک کہتے ہیں یا راوی غلطی بہت کرتا ہو یا غافل ہو یا کثیر الزم  
 ہو یا فاسق ہو یا بے عتی ہو تو اسکی حدیث کو منکر کہتے ہیں اور مقابل منکر کے سبوت ہے یا اسکی روایت متعدد  
 لوگوں کے مخالف ہو تو اسکو شاذ کہتے ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حدیث میں بظاہر سحت کی تمام شرطیں  
 پائی جاتی ہیں لیکن وہ قابل استدلال نہیں ہوتی اس قسم کی حدیثوں کی تیز بڑ حدیث میں کو نہایت فخر ہے  
 اور اسکو ایک قسم کا الہام سمجھتے ہیں اس قسم کو مسلل کہتے ہیں علی بن المذنی جو بخاری کے استاد تھے ان کا  
 قول ہے *والہام ولو قلت للقیم بالعلی من ذلک لکن ذلک یعنی یہ الہام ہے اور اگر تم باہر ملل سے پوچھو کہ*  
*تھے کیونکر اسکو مسلل کہا تو وہ کوئی دلیل نہیں پیش کر سکتا محدث ابو حاتم سے ایک شخص نے چند حدیثیں*  
*پوچھیں انہوں نے بعض کو مرجع بعض کو باطل بعض کو منکر بعض کو صحیح بتایا پوچھنے والے نے کہا کہ آپ کو*  
*کیونکر معلوم ہوا کیا راوی نے آپ کو ان باتوں کی اطلاع دی ابو حاتم نے کہا نہیں بلکہ مجھ کو ایسا ہی معلوم*  
*ہوتا ہے سائل نے کہا تو کیا آپ علم غیب کے مدعی ہیں ابو حاتم نے جواب دیا کہ تم اور ماہرین فن سے پوچھو اگر*  
*وہ میرے ہمزبان ہوں تو سمجھنا کہ میں نے یہ جانیں کہا سائل نے بوزرعہ سے یہ حدیثیں جا کر دریافت کیں*  
*انہوں نے ابو حاتم کی موافقت کی تب سائل کو تسکین ہوئی بعض محدثین کا قول ہے *انہو یجہد علی**  
*قلوبہم لامیکنہم ردہ وھیئہ نفسانیۃ کامعدل لہم یعنی وہ ایک شے جو ائمہ حدیث کے*  
*دل پر دارو ہوتا ہے اور وہ اسکو رد نہیں کر سکتے اور نفسانی اثر ہے جس سے گریز نہیں ہو سکتا محدثین کا*  
*یہ دعویٰ بالکل صحیح ہے بے شبہ فن روایت کی مارت سے ایک لکھ یا ذوق پیدا ہو جاتا ہے جس سے*  
*خود تیز ہو جاتی ہے کہ یہ قول رسول اللہ کا ہو سکتا ہے یا نہیں اصول حدیث ظنی اور اجتہادی ہے یہی*  
*وہ ہے کہ محدثین کو احادیث کی صحت و عدم صحت میں باہم اختلاف ہوتا ہے ایک محدث ایک حدیث*  
*کو نہایت صحیح مستند واجب اعلیٰ قرار دیتا ہے دوسرا اس کو ضعیف بلکہ موضوع جانتا ہے۔*

وہ متواتر کے انفال کامل کی مصنف بطور اہل اصول فقہ کے یوں بیان کرتے ہیں *فالتواتر ما نقلہ جماعۃ عن*

جماعت لا یتصور تو انقصم علی اللدب لکن یضم والصل بک ہلک آپس متواتر ہے جسکو اتنے  
 آدمی نقل کریں کہ انکا اتفاق کر لینا ایک جھوٹی بات پر ممکن نہ ہو بوجہ انکی کثرت کے اول سے آخر اساد تک برپہ تواتر  
 ہی کی تصریح نہیں پائی جاتی ہرگز کوئی جماعت کسی ایسی باتکی خبر سے کہ عقل انکے جھوٹ بولنے کے محال نہ جانتے تو اسے  
 متواتر نہیں کہنے کے تواتر کے رادوںکی تعداد متعین نہیں مگر بعض نے کہا ہر کم سے کم چار آدمی خبر متواتر کے رادے ہیں اور قیاس  
 انھوں نے شہر ذرا کجا کجا چار آدمی کی گواہی سے ثابت ہوتا ہے ابو بکر باقلانی نے کہا ہے کہ چار آدمیوں سے تواتر ثابت  
 نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر تے آدمیوں کی خبر سے علم دافعی کا فائدہ حاصل ہو سکتا تو شہود ذرا میں تزکیہ کی  
 حاجت نہوتی مگر یہ قول قاضی صاحب کا صحیح نہیں کیونکہ تزکیہ شہود کا شارع کے واجب کر دینے کی وجہ سے ہر  
 کچھ تفصیل یقین کے لیے نہیں اگر پچاس گواہ ہوں گے تب بھی تزکیہ واجب ہو گا اور بعض علما کا ذہب  
 یہ ہے کہ پانچ آدمیوں کے روایت کرنے سے تواتر ثابت ہوتا ہے اور دس میں سپرہ ہو کہ عمان میں پانچ  
 مرتبہ گواہی دی جاتی ہے بعض نے کہا ہے کہ سات آدمیوں سے کہے تو اثبات نہیں ہو سکتا کیونکہ گئے  
 کے ٹھوڈانے سے برتن سات بار دھویا جاتا ہے چنانچہ صحیحین اور جامع ترمذی وغیرہ میں ابو ہریرہ سے  
 مروی ہے کہ حضرت نے فرمایا کہ جب گناہ تمہارے برتن میں ٹھوڈانے لے آؤ اسکو سات بار دھو ڈالو اگر یہ سب  
 درست نہیں کیونکہ یہ حدیث نسخ ہے اس حدیث سے جس میں تین بار دھونا کافی بتایا ہو یا یہ حکم ابتدائے  
 اسلام میں تھا بعد ازاں نسخ ہو گیا اور بعض کے نزدیک تواتر کے لیے دس آدمی ہونا چاہئیں کیونکہ دس  
 سے کم آدمیوں میں داخل ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ تواتر بارہ آدمیوں کی روایت سے ہوتا ہے کیونکہ اشرف  
 نے دین موسوی کے احکام پہنچانے اور اسکو شہر کرنے کے لیے بنی اسرائیل میں سے بارہ نقیب مقرر  
 تھے بعض کی رائے یہ ہے کہ تواتر کے لیے بیس آدمیوں کی روایت شرط ہے اور اس مطلب پر قیاس اس  
 آیت سے کرتے ہیں۔ یا ایہا البنی حنظل لومنین علی النفال ن لیکن ہنکم عتہن صابرون  
 یغلبوا ما تین اسے نبی شوق ولا سلانوں کو لڑائیوں کا اگر تم میں سے میں شخص صابر ہوں تو وہ سو پر  
 غالب ہوں اور بعض نے چالیس رادیوں کا ہونا شرط کیا ہے کیونکہ اللہ فرماتا ہے۔ یا ایہا البنی  
 حبک اللہ ومن تبعک من المومنین یعنی سے نبی تجھ کو کافی ہے اللہ اور بتنے تیرے ساتھ مسلمان  
 ہوئے ہیں مروی ہے کہ اس وقت میں صرف چالیس آدمی مسلمان ہوئے تھے اور نبی علیہ السلام احکام کے  
 آسان کرنے اور اسلام کے مشتر کرنے کے لیے مبعوث ہوئے تھے تو اس سے معلوم ہوا کہ تواتر کے لیے

چالیس آدمی کافی ہیں اور بعض کے نزدیک ستر آدمیوں سے کم نہونا چاہئیں اور اس قول تک اس آیت سے کرتے ہیں و اختاروا منی قوم مسلین جلا لیتا ہے منتخب کے موسیٰ نے شرم و اپنی ذم سے ہمارے پاس لانے کے لیے اور ہمارے وقت ہو اور پرانکو بھی شرف دینے کے لیے اور تحقیق سے کہ یہ تکلمات فاسدہ ہیں صحیح یہ ہے کہ رداۃ کی تعداد تین تین اور نہ کوئی ایسا قاعدہ کلیہ ہو جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ اتے را دیوں کی روایت سے آواز حاصل ہو سکتا ہے صرف شرط یہ ہے کہ اتے را دی ہوں کہ ان کی روایت سے یقین حاصل ہو جائے پس یقین کہیں تھوڑے آدمیوں کے بیان سے بھی

حاصل ہو جائے اگر وہ فقہ و عادل ہوں مثالیہ نقل القرآن و اعداد الركعات و مقدار میر الزکوٰۃ مثال متواتر کی قرآن اور اعداد رکعات فرائض خمسہ اور مقدار زکوٰۃ کا رسول طیبہ السلام سے ہمارے زمانے تک منقول ہونا ہے۔ متواتر کی تین تین میں را، آواز سکوتی اور وہ یہ ہو گا ایک جماعت میں سے صرف ایک آدمی خبر سے اور باقی کچھ زبوا لیں گرانگے تیسرے یہ معلوم ہوتا ہو کہ وہ اس خبر کو جھوٹ نہیں جانتے اگر جھوٹ جانتے تو فوراً تردید کر دیتے (۲) آواز سنوی اسے کہتے ہیں کہ کلمات میں سے ہر ایک آدمی خبر سے مگر ایک کے الفاظ دوسرے کے الفاظ سے مختلف ہوں اور کلمہ ایک ہی ہو ان میں سے ہر ایک کی خبر کو خبراً ماد بولتے ہیں اور احادیث کی روایات اس طور پر کثرت میں (۳) آواز نقلی ہے کہ جماعت کے تمام آدمی متفق اللفظ ہو کر بیان کریں یہ متواتر کی علی قسم سے ایسے آواز کے پائے جانے میں اختلاف ہے ایک گروہ کہتا ہے کہ سنت میں ایسا آواز موجود نہیں ہے اور دوسرے گروہ کے نزدیک موجود ہے یہ چھو دن روایتیں اسی قبیل سے ہیں را، انما اکمال بالنیات (۲) البینۃ علی المدعی والیہین علی من انکو یعنی گواہ مدعی پر ہیں اور قسم منکر پر (۳) من کذب علی متعمدا فلینبوا متعمدا من النار یعنی جو شخص مجھ پر عمدہ جھوٹ بنائے پس چاہیے کہ وہ اپنا ٹھکانہ و رزخ میں ڈھونڈے بعض کہتے ہیں کہ اس کجھلی حدیث کے درجے کو اور حدیث متواتر نہیں ہو سکتی چنانچہ بعض نے لکھا ہے کہ بیانشہ اسکے را دی ہیں جنہیں عشرہ بشرہ بھی ہیں (۴) کاوزت فانزکناہ صدقۃ یعنی ہم انبیاء میراث نہیں چھوڑتے جو کچھ ہم چھوڑتے ہیں صدقہ سے (۵) ان هذا القرآن انزل علی سبعۃ احرف یعنی یہ قرآن سات حرفوں پر نازل کیا گیا ہے اس حدیث کو میں صحابیوں نے روایت کیا ہے (۶) انکم سترون ربکم یوم القیامۃ

کما ترون هذا القميلة البلدر (یعنی قریب ہے کہ تم اپنے رب کو قیامت کے دن دیکھو گے جیسا کہ اس جائزہ کو چودھویں شب میں دیکھتے ہو اس حدیث کو میں صحابیوں نے روایت کیا ہے اور کھو کہ قرآن تو اثر نفعی کے ساتھ ثابت ہے اور اعداد و کمات اور مقادیر زکوٰۃ تو اثر منوی کے ساتھ۔ والمستوهلما

کان اول کالاحاد تمرا مشتمل فی العصر الثانی والثالث وقلقتہ اکامتہ بالقبول فصار کالمتواتر حتی فصل بک مشہور حدیث وہ ہے کہ ابتدا میں اس کا سلسلہ اسناد حدیث آحاد کی طرح ہو پھر عصر ثانی تا بعین اور عصر ثالث تبع تابعین میں شہرت پا گئی ہو اور امت محمدیہ کے علمائے دسکو قبول کر لیا ہو وہ قرن ثانی و ثالث میں گویا متواتر ہو جاتی ہے اور بدستور تیسرے زمانے تک ہی شہرت اور تو اثر بعین رہا ہے اور ایسی حدیث کتاب اشترک زیادتی جائز اور بالکل کتاب کا نسخ جائز نہیں

مثلاً حدیث المسلم علی الخفاف مثلاً موزوں پر مسح کرنے کی حدیث مشہور ہے قرآن مجید سے دھونا پیر کا ثابت ہے اس پر مسح موزہ کی حدیث نے زیادتی کی ہے اس باب میں حدیثین بہت آئی ہیں امام ابو حنیفہ نے علامت اہل سنت میں مسح خفین کو داخل کیا ہے اور فرمایا کہ میں نے مسح موزہ کا اہم وقت حکم کیا کہ میرے پاس مانند روشنی روز کے آیا اور ایسا ہی سببائہ سے مروی ہے اور ائمہ اربعہ نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ جو مسح موزے کا جائز نہیں رکھتا وہ بدعتی ہے اور اس باب میں قریب تین صحابیوں سے روایت ہے اسی وجہ سے اس حدیث کو بعض لوگوں نے متواتر لکھی ہے اور الوجه فی باب السنن

اور زمانہ کی سزا میں جرم ہونے کی حدیث بھی مشہور ہے چنانچہ ترمذی نے حضرت عثمان سے روایت کی ہے کہ جناب سرور کائنات نے فرمایا کہ نہیں حلال ہے خون مرد مسلمان کا کہ قین بسبب کفر ہو بعد ایمان کے زنا ہو بعد احسان کے قتل نفس ہو بغیر حق کے اور بخاری نے مسلم نے بھی ابن مسعود سے اس مضمون کو روایت کیا ہے تم للمتواتر یوجب لعلم القطعی حدیث متواتر سے علم قطعی حاصل ہوتا ہے

صنف نے علم کے ساتھ قطعی کی قید لگا دی ہے اگر قطعی کی قید نہ لگے تب بھی علم قطعی و یقین مراد ہوتا ہے کیونکہ اشیاء میں جب مطلق علم ہوتے ہیں تو وہی علم مراد ہوتا ہے جو یقین کے معنی میں ہے اور نظام مستزنی یہ کہتا ہے کہ متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ یقین کا فائدہ نہیں بخشتا بلکہ اس سے صحت ایمان حاصل ہو جاتا ہے جس میں جانب صدق راجح ہوتی اور اگر مرتبہ یقین کو نہیں پہنچتی لیکن یہ قول مردود ہے اس لیے کہ انبیاء اور ائمہ کے معجزات اسی آثار کے ساتھ ثابت ہوتے ہیں تو جبکہ آثار یقین کا



قائمہ نہ بننے گا تو ان کی نبوت کی نسبت ظلم و یقین ثابت نہ ہو سکے گا اور یہ سراسر کفر و منکرین کے  
 دلائل یہ ہیں ۱، متواتر کے رادوں میں سے ہر ایک رادی کی خبر میں کذب کا احتمال ہے تو  
 جبکہ کئی ایسے رادی جمع ہو جائیں گے تو کذب کا احتمال اور بڑھ جائیگا نہ کہ یقین کا فائدہ  
 حاصل ہو سکے گا جواب اس کا یہ ہے کہ مجموعے سے ایک ایسا امر حاصل ہو جاتا ہے جو واحد  
 سے حاصل نہیں ہو سکتا چنانچہ کئی تاریخ جمع کر کے ڈور بنائی جاتی ہے تو وہ ایک تاریخ سے ضرور  
 مضبوط ہوتی ہے اور دیکھو ایک ایک سپاہی کا شہر دن کو فتح کر لینا عادتہ محال ہے گرسب  
 سپاہیوں کا مجموعہ جو ایک لشکر ہوتا ہے وہ فتح کر لیتا ہے تو معلوم ہوا کہ کل کے حکم  
 میں اور واحد کے حکم میں فرق ہے ۲، اگر متواتر کے لیے یقین کا فائدہ بنتا ضرور ہو تو  
 یہود میں جو حضرت موسیٰ سے متواتر منقول ہے کہ میرا بند کوئی نبی نہوگا اسی طرح یہود یہ  
 جو خبر دیتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ مصلوب ہو سکتے تو یہ دونوں خبر میں قابل تصدیق ہوں  
 جواب اسکا یہ ہے کہ ان خبروں کا تو اثر ممنوع ہے اس لیے کہ تو اثر میں یہ ضرور ہے کہ ہزارانہ  
 میں اتنا بکثرت لوگوں نے آسکور دایت کیا ہو کہ عقل انکے جھوٹ ہونے کو محال جانے اور ان  
 دونوں خبروں میں یہ بات نہیں پائی جانی کیونکہ دین موسوی کے مؤید ہونے کی خبر بعض یہود  
 نے اپنی طرف سے اختراع کر لی ہے پھر انھوں نے دوسری جماعت کو خبر کی یہاں تک کہ زمانہ  
 درمیانی میں اس میں نواتر پیدا ہو گیا۔ اور حضرت عیسیٰ کے مصلوب ہونے کی خبر بھی متواتر  
 نہیں کیونکہ ابتدا اسکی وسط کی طرح نہیں ہے ابتدا میں اس کے خبروں کی تعداد اتنی نہ تھی  
 کہ اس سے تو اثر کا فائدہ حاصل ہوتا اور تو اثر حقیقی یہ ہے کہ خبر کا تو اثر ابتدائی زمانے میں اور  
 درمیانی زمانے میں اور پچھلے زمانے میں برابر ہو یعنی جب سے وہ خبر شروع ہوئی ہے اور جہاں تک  
 اس ناقل تک پہنچی برابر تو اثر اس میں موجود ہے پہلا زمانہ ظہور خبر کا ہے اور پچھلا زمانہ ناقل  
 تک پہنچنے کا پس جو خبر اول میں اس طور پر نہوگی وہ آحاد الاصل بھی جائے گی پس اگر ایسی خبر  
 آگے چل کر زمانہ وسطی میں اور پچھلے زمانے میں شہرت پکڑے گی تو وہ مشہور کلائے گی اسی قبیل  
 سے ہیں وہ روایتیں جناب علیؑ کے خلیفہ بلا فصل ہونے کے باب میں جو شیعہ میں متواتر بھی جاتی ہیں  
 کہ ان کو اول کسی شیعہ نے اختراع کر کے سرور کائنات کی طرف نسبت کر دیا پھر شیعوں میں

وہ ایسی پھیلین کہ متواتر بتگئیں جیسے سلوا علی علی بامرہ المؤمنین واسمعوا لہ  
 واطیعوا۔ ویتعلموا ولا یقلعوا یعنی سلام کر ڈالی کہ بطور امیر المؤمنین کے اور سنو اس سے  
 اور اطاعت کر ڈاؤں اسکی اور سیکو اس سے اور نہ کھاؤ اُسکو (ایضاً) یا علی امتاخی وامت  
 وارث علی وامت الخلیفۃ من بعدی وامت قاضی دینی یعنی اسے علی تم میرے بھائی  
 ہو اور تم میرے علم کے وارث ہو اور تم میرے بعد خلیفہ ہو اور تم میرے قرض کے ادا کرنے والے ہو۔  
 جمہور کا مذہب یہ ہے کہ متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہوتا ہے اور کبھی مستزلی  
 اور ابوالحسن مستزلی اور امام الحرمین شافعی کے نزدیک وہ استدلالی ہے اور سید مرتضیٰ امامیہ اور  
 آدمی نے اس کے ضروری و استدلالی ہونے میں توقف کیا ہے ضروری اسے کہتے ہیں جس میں غور و  
 تامل درکار نہ ہو اور ترکیب حجت اور ترتیب مقدمات کی احتیاج واقع نہ ہو علم ضروری میں احتمال  
 نفیض کا نہیں اور نہ کسی کے شک ڈالنے سے زائل ہو سکتا ہے بخلاف استدلالی کے  
 کہ وہ غور و فکر کے ساتھ حاصل ہوتا ہے پس جس نے متواتر کے علم کو استدلالی مانا ہے وہ کہتا ہے  
 کہ اُسکے لیے ترتیب مقدمات کی احتیاج واقع ہوتی ہے جن سے وہ پیدا ہوتا ہے جو اب اسکا یہ ہے  
 کہ بعض ضروریات میں بھی تو مقدمات کی ترتیب ہوتی ہے مگر وہ استدلالی نہیں ہو سکتے دراصل  
 استدلالی وہ ہے جس کا حصول ترتیب مقدمات پر موقوف ہو اور یہاں ایسا نہیں اس لیے کہ جو شخص  
 طریق استدلال اور ترکیب حجت کی سمجھ نہیں رکھتا جیسے بے دقون اور بچہ اُسکو بھی علم ضروری  
 حاصل ہو جاتا ہے ویکن ددہ کفر یعنی متواتر کے انکار سے کفر لازم آجاتا ہے کیونکہ ایک  
 جماعت غیر مصدور کا کسی ایسے امر پر اتفاق کر لینا جو بالکل بے اصل ہو عقل کے نزدیک مستحیل ہے  
 اور عقل کبھی یہ تجویز نہیں کرتی کہ بھلے آدمیوں کی ایک جماعت کسی بھوٹی بات پر اتفاق کر لے پس  
 جب کسی بات پر ایک جماعت اتفاق کر لے گی تو وہ امر حق ہوگا اور نفس الامر میں ضرور ثابت  
 ہوگا اگرچہ اُسکے کذب پر اتفاق کرنے کا امکان عقلی سلب نہیں ہو سکتا مگر ذوق سلیم کو اس  
 بات پر بھروسہ ہے کہ جو چیز جو ثابت ہوتی ہے اُسکا ثبوت نفس الامر میں ہوتا ہے پس  
 شروع میں جو امر تواتر کے ساتھ ثابت ہوا اسکا انکار کفر ہو۔ واللہ یورد بموجب علم الطمانینہ  
 اور حدیث مشہور سے علم طمانیت حاصل ہوتا ہے طمانیت سے مراد یہ ہے کہ اس سے جو علم پیدا ہوتا ہے

آئین کسی قدر شبہ کو گنجائش ہوتی ہے مگر وہ شبہ ایسا نہیں ہوتا کہ نفس کو بے اطمینانی رہے بلکہ  
 نفس کو خبر مشہور سے تسکین حاصل ہو جاتی ہے اسی لیے اسکے علم کا نام علم طمانیت مقرر ہوا ہے جس پر اگر  
 درک یقینی ہو تو اسکا اطمینان یہ ہے کہ یقین زیادہ ہو جائے جیسا کہ کسی کو کہہ اور مزین کے موجود ہونے کا  
 یقین ہے تو جب وہ آنکھ دیکھ لیگا تو یقین بڑھ جائیگا اور کامل ہو جائیگا اس آیت میں لبطمنن  
 قلبی سے اسی بات کی طرف اشارہ ہے۔ واذ قال ابراہیم رب انی کفرت فی لوطی قال ولم  
 نومن قال بلنی ولكن لبطمنن قلبی یعنی جب کہا ابراہیم نے اے رب دکھا بھکو کیونکر جلائیگا  
 تو مردے فرمایا کیا تو نے یقین نہیں کیا کہا کیوں نہیں لیکن اس واسطے کہ اطمینان ہو میرے دل کو اور اگر  
 درک ظنی ہو تو اسکا اطمینان یہ ہے کہ جانب ظن کو رجحان حاصل ہو جاتا ہے یہاں تک کہ یقین کی حد  
 میں داخل ہو جاتا ہے اور یہاں طمانیت سے یہی مراد ہے یعنی روایت مشہور سے ایسا ظن حاصل  
 ہوتا ہے جو یقین سے قریب ہوتا ہے اس لیے مشہور روایت سے وہ حکم استفاد ہوتا ہے جو یقین سے حکم ہوتا  
 ہے اور اصل ظن سے قوی ہوتا ہے اسی لیے اسکی تیسرے کہی یقین کے ساتھ بھی کرتے ہیں ظنیت تو  
 آحاد الاصل ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے اور قوت ثبوت شہرت یعنی جم غفیر کے قبول کرنے  
 کے سبب سے پس مشہور متواتر سے کم اور آحاد سے بالا ہوگی اور دونوں میں برزخ ہوگی اور  
 دونوں کی مشابہت اس میں موجود ہے۔ ویکون ردہ بدیعة اور اسکا رد کرنا بدعت سے  
 کیونکہ اس میں اہل قرن ثانی کا تخطیہ لازم آتا ہے جنہوں نے اسکو قبول کیا ہے اور علما کا تخطیہ  
 خطا ہے مگر ابو بکر جصاص کے نزدیک چونکہ مشہور متواتر کی ایک قسم ہے اس لیے اس سے علم یقین  
 ثابت ہوتا ہے اور فرق اسکے علم میں اور خاص متواتر کے علم میں یہ ہے کہ متواتر کی قطعیت ضروری  
 ہے اور مشہور کی قطعیت استدلالی اور حاصل اختلاف کا اس بات کی طرف رجوع کرتا ہے کہ  
 جمہور کے نزدیک مشہور کا منکر گناہگار ہے اور ابو بکر کے نزدیک کافر مگر شمس لائے کہتے ہیں کہ  
 مشہور کے انکار سے کفر نہ لازم آنے پر سب کا اتفاق ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اختلاف احکام  
 میں ظاہر نہیں ہونا بلکہ خلاف کا اثر یہ ہے کہ جصاص کے نزدیک جو قطعیت ہونے کے خبر مشہور  
 کلام انہی کے معارض ہونے کی اور ہر طرح اسکا نسخ کر کے گی بخلاف جمہور کے کہ اسکے نزدیک  
 اس سے صرف کلام انہی کے اطلاق کی تفسیر ہو سکتی ہے اور متواتر کے انکار سے بالاتفاق

کفر لازم آتا ہے کیونکہ اسکے انکار کرنے سے رسول کی تکذیب ہوتی ہے اور رسول کی تکذیب کفر ہے اور علما کا تخطیہ کفر نہیں اور بڑی وجہ مشہور سے انکار سے کافر ہونے کی یہی وجہ کہ وہ آحاد الامل

ہے اور اس میں صورتہ شبہ موجود ہے۔ وکلا خلاف بین العلماء فی لزوم العمل بها واما الکلام

فی الاحاد اور علما کے اتفاق سے عمل متواتر اور مشہور پر کرنا لازم ہو گا سو اسکے نہیں کہ کلام حدیث

آحاد میں سے متواتر و مشہور پر عمل لازم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ متواتر کا صادر ہونا بنی علیہ السلام سے

صحت کو پہنچتا ہے اور جن ذریعوں سے وہ جناب سرور کائنات سے ہم تک پہنچتی ہے اسکے ثبوت

میں کوئی شبہ نہیں پس ایسی خبر پر عمل لازم ہونے میں کیا کلام ہو سکتا ہے اور مشہور کے ثبوت میں

اگرچہ کسی قدر شبہ ہے مگر وہ ایسا نہیں ہوتا کہ نفس کو بے اطمینانی رہے ایسی حالت میں اس پر بھی عمل

لازم ہوا اور آحاد میں کلام ہونے کی یہ وجہ ہے کہ اس میں احتمال کذب کا بھی ہوتا ہے اور اسکے ثبوت

میں بھی شبہ ہوتا ہے اس لیے وہ خبر متواتر اور آحاد کے ملے کی نہیں ہو سکتی چنانچہ مصنف اسکے اسکی بحث

شروع کرتے ہیں۔ فنقول خیر الواحد هو ما نقله واحد عن واحد او واحد عن جماعة

او جماعة عن واحد ولا عباق للعدد اذا لم يبلغ حد المشهور پس ہم کہتے ہیں کہ خبر واحد

وہ ہے جسکو ایک راوی دوسرے ایک راوی سے نقل کرے یا ایک راوی جماعت سے روایت کرے

یا جماعت راویوں کی ایک راوی سے روایت کرے اور راویوں کی تعداد کا اعتبار نہیں جب تک

حدیث مشہور کی حد تک نہ پہنچے یعنی اسکے راویوں کی تعداد کسی قدر ہو وہ آحاد سے اس کثرت سے

وہ مشہور اور متواتر نہیں بن سکتی جب تک متواتر اور مشہور کی حد کو نہ پہنچ جائے۔ یہ چونکہ خبر مشہور سے کم

ہے اس لیے اس سے کتابہ بشر پر زیادتی نہیں ہو سکتی خبر واحد سے علم یقینی اور علم طمانیت نہیں حاصل

ہو سکتا کیونکہ اس کا راوی مصوم نہیں ہوتا گو کہ عادل یا دلی ہو مگر ان اوصاف سے اسکی

خبر میں قطعیت نہیں آسکتی مگر ہم کہ وہ بھول گیا ہو یا غفلت واقع ہو گئی ہو کہ جو چیز سنی تھی اور جو

سنی تھی ان میں تمیز نہ کرنے پایا ہو اور جو نہ سنا تھا اسکو سنا ہو یا سمجھ کر جبردی ہو یا اس سے بھول چو کہ

ہو گئی ہو متواتر حد و ثاقطی سے اور بقا و ثقی سے کیونکہ ارتفاع اور نسخ کے قابل ہے اور آحاد

حد و ثاقطی سے اور بقا و ثقی سے اور مرد و ثقی سے یہ ہے کہ اس کا ثبوت بقا سے متواتر کے ثبوت سے

ضیف ہے نہ یہ کہ بقا اسکی حقیقی طور پر شکل سے اگر ایسا ہوتا تو حجت کے قابل نہ رہتی متواتر سے

ہر ایک کو یقین کامل حاصل ہوتا ہے خواہ اس کو بھی اور عوام کو بھی اور آحاد سے ایسا علم ظنی حاصل ہوتا ہے بلکہ کسی قسم کا رجحان نہیں ہوتا اور عمل واجب ہونے کے لیے ظن بھی کافی ہے جیسا کہ مصنف کتے ہیں وہو واجب العمل بہ فی الاحکام الشرعیۃ یعنی خبر آحاد احکام شرعیہ میں عمل کرنے کو واجب کرتی ہے نہ علم یقینی اور علم طمانیت کو یہ مذہب جمہور کا ہے اور دوسرا مذہب یہ ہے کہ نہ وہ علم کو واجب کرتی ہے اور نہ عمل کو۔ اور یہ امر عقلاً ثابت ہے اور بعض کے نزدیک نقلاً اور تیسرا مذہب یہ ہے کہ اُس سے علم و عمل دونوں واجب ہوتے ہیں اسکے بعد ایک اور اختلاف ہے وہ یہ کہ امام احمد کے نزدیک علم اسکا ضروری ہوتا ہے اور داؤد ظاہری کے نزدیک استدلالی ہوتا ہے دوسرے مذہب بریون دلیل لاتے ہیں کہ عمل مستلزم ہے علم کو جیسا کہ اس آیت سے مستفاد ہوتا ہے ولا تقف مالیں لك بے علم یعنی اُسکے پیچھے نہ بڑ جس بات کا تجھکو یقین نہیں علم عمل کے لیے لازم ہے اور عمل اسکا لزوم ہے اور جبکہ ایسا ہے تو خبر آحاد پر عمل واجب ہو گا کیونکہ لازم لینے علم کی نفی سے لزوم یعنی عمل کی نفی ہوتی ہے پس داؤد ظاہری اور امام احمد کا یہ مذہب مقرر ہو گیا ہے کہ جب تک یقین حاصل نہ ہو خبر واحد پر عمل واجب نہیں اور تیسرے قول والے اپنے مذہب پر یونہی جت لاتے ہیں کہ جبکہ بقول جمہور خبر واحد سے عمل واجب ہوتا ہے تو علم بھی واجب ہو گا کیونکہ عمل بغیر علم کے نہیں لزوم یعنی عمل کے لیے لازم یعنی علم کا ہونا ضروری ہے دوسرے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اُنکے قول سے لازم آتا ہے کہ ظاہر آیات پر عمل نہ کرنا چاہیے کیونکہ علم یقین دہان منتفی ہے کیونکہ اُن کی دلالت ظنی سے تیسرے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اُنکے بیان سے یہ لازم ہوتا ہے کہ منظون الدلالہ سے علم یقین کا فائدہ حاصل ہو اور یہ نہایت سخیف ہے اور دوسرے مذہب کی تائید میں یہ آیت جو پیش کی ہے اُس سے یا تو یہ مراد ہے کہ جھوٹی گواہی بغیر واقفیت کے نہ دینی چاہیے یا مراد یہ ہے کہ ایسی چیز کے نتیجے میں پڑا کر جس کا تجھکو کسی وجہ سے علم نہیں یعنی نہ علم قطعی ہے نہ ظنی یا یہ عقائد ایمانیہ سے مخصوص ہے اس لیے کہ ظن کی ابتلاع عقائد ایمانیہ میں حرام ہے اور یا یہ خطاب خاص جناب سرور کائنات کی طرف ہے اور یہ اُن کے خصائص میں سے ہے اس لیے کہ اُنکو ہر چیز کا علم بوجہ نزدل وحی کے ممکن تھا اور یہ بات اور کسی کو آحاد امت میں سے میر نہیں اس لیے امتیون کو ظن کی اتباع لازم ہے اور آنحضرت کو جائز نہ تھی

ان کو وحی کا انتظار کرنا چاہیے تھا تا کہ علم قطعی حاصل ہو جائے۔

خلاصہ تحقیق یہ ہے کہ خبر واحدِ اعلیٰ کا موجب ہوتی ہے اور دلیل اس پر کتاب و سنت اور اجماع اور عقل سے دلالت کتاب کی یہ ہے کہ اللہ فرماتا ہے **وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُذُنُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَكَلَّمُوا بَرِيئِينَ** جب اللہ نے ان لوگوں سے اقرار لیا جو تورات اور انجیل دے لیے گئے ہیں کہ تم لوگوں کے سامنے اسکو بیان کرنا اور اُسے مخفی نہ رکھنا اللہ نے ہر ایک آدمی پر جبکہ کتاب دی گئی تھی واجب کر دیا تھا کہ وہ اُسے بیان کرے اور آدمیوں کو اُس سے وعظ و نصیحت کرے اور اس سے کوئی فائدہ نہیں بجز اسکے کہ اُسکی بات کو قبول کرے تو معلوم ہوا کہ خبر واحدِ اعلیٰ کے لیے حجت ہے اور یہ اس وجہ سے کہا گیا کہ جب حج کا مقابلہ جمع کے ساتھ ہوتا ہے تو ایک کے آحاد و دوسرے کے آحاد پر تقسیم ہوتے ہیں اور سنت سے دلیل یہ ہے کہ آنحضرت ایک بار مکان میں آئے اور اُس وقت انڈی میں گوشت پک رہا تھا آپ کو روٹی اور گھر کے سالنوں میں سے سالن کھانے کو دیا گیا اُس وقت آپ نے فرمایا کہ اس انڈی میں گوشت بھی تو پک رہا ہے گھر کے لوگوں نے عرض کیا کہ یہ گوشت صدقے کا ہے جو بریرہ کو لاسا ہے اور آپ صدقے کا گوشت نہیں کھاتے فرمایا کہ وہ آپر صدقہ ہے اور ہمارے لیے ہے یہ ہے اس مضمون کو بخاری و مسلم نے حضرت عائشہ سے روایت کیا ہے بس آپ نے بریرہ کی خبر کو صدقے کا گوشت ہونے کی بابت قبول کر لیا تو اس سے معلوم ہوا کہ خبر واحد قابل قبول اور موجب اہل سے اور اجماع سے دلیل یہ ہے کہ جب پیغمبر خدا کی وفات کے دن انصار نے سفینہ بنی ساعدہ میں یہ ٹھہرایا کہ ایک امام ہمارا ہو گا اور ایک مہاجرین میں کا ہو گا اور اپنی طرف سے سعد بن عبادہ کو خلیفہ بنانے اور اُسکے ہاتھ پر بیعت کرنے کے لیے آمادہ ہو گئے تو یہ بات سنتے ہی حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ وہاں پہنچ گئے اور انصار نے جو سعد بن عبادہ پر اتفاق کیا تھا ان کو دور کر دیا اور کہا پیغمبر خدا کا حکم ہے کہ امام قریش سے چاہیے اگرچہ یہ خبر واحد ہے مگر جس وقت حضرت صدیق نے انصار کے سامنے یہ دلیل پیش کی تو سب نے تسلیم کر لی اسی طرح اجماع سے اس بات پر کہ اگر ایک آدمی خبر سے اس بات کی کہ یہ پانی پاک ہے یا نجس ہے تو اُس کا بیان قبول کیا جائے گا اور عقل بھی یہ تقاضا کرتی ہے کہ جبکہ ہر ایک حادثے کے باب میں خبر متواتر اور مشہور نہیں پائی جاتی تو خبر واحد کو قبول کیا جائے گا

اور اگر وہ رد کر دے گی تو سب معاملات معطل ہو جائیں گے۔

یاد رکھو کہ خبر واحد اس راوی کی حجت قرار پاتی ہے جس میں یہ چار صفات ہوں جنکی تفصیل مصنف کرتے ہیں بشرط اسلام الراوی پہلی شرط یہ ہے کہ راوی اسلام کے ساتھ تصدق ہو اور اسلام یہ ہے کہ دل سے تصدیق کرے اس چیز کی جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے پاس سے لائے ہیں اور زبان سے اسکا اقرار کرے صرف پیغمبر کا سچا جانشین ہی اسلام نہیں جب تک مرتبہ تصدیق تسلیم کو نہ پہنچے اور باطن اسپر قرار نہ پکڑے اور راوی خبر کے اسلام میں بیان اجمالی شرط ہے کیونکہ حضرت نے اس کو کافی سمجھا ہے اور دلیل اسپر یہ ہے کہ سنن اربعہ میں ابن عباس سے مروی ہے کہ ایک اعرابی حضرت کے پاس آیا اور عرض کیا کہ میں نے چاند دیکھا ہے آپ نے اس سے پوچھا کہ کیا تو گواہی دیتا ہے اس بات کی کہ سوا اللہ کے کوئی بیود نہیں کہا ہاں پھر پوچھا کہ کیا گواہی دیتا ہے تو اس بات کی کہ محمد اللہ کے رسول ہیں کہا ہاں اسکے بعد حضرت نے اسکی خبر کو قبول کر لیا اور تفصیلی طور پر اسلام کے ثبوت میں بڑا حرج سے اور چونکہ دین میں حرج کو دفع کیا گیا ہے اسلئے اجمال کو کافی سمجھا اور سننا اور تحمل حدیث کا قبل اسلام کے مستبر ہے البتہ ادا کرنا مستبر نہیں پس اسلام صرف ادا سے حدیث کی شرط ہے نہ سننے کی کیونکہ تحمل حدیث کے لیے وہ آدمی کافی ہے جو تیز کر سکتا ہو اسکی عقل پر بھروسہ ہو سکے اور ظاہر ہے کہ کافر کی عقل میں کوئی نقصان نہیں تو پھر اگر وہ حدیث کو سن کر اسلام کی حالت میں بیان کرے تو کوئی مضائقہ نہیں وعد اللہ دوسری شرط یہ ہے کہ راوی عادل ہو اور عدالت صفت قلبی اور لگہ نفسانی ایسا ہے جس کی وجہ سے آدمی شقی پر ہیزگار اور بامروت ہو جاتا ہے اور اس سے التزام کے ساتھ تقویٰ اور مروت کے کام صادر ہوتے ہیں اور گناہ گبیرہ کرنے سے فوراً عدالت جاتی رہتی ہے گناہ صغیرہ پر اصرار بھی قانع عدالت ہے اور اصرار کبھی تکرار سے پیدا ہوتا ہے جیسے ایک ہی صغیرہ کی بار بار مواظبت کرنا اور کبھی اصرار کبھی بھی ہوتا ہے مثلاً کسی صغیرہ کو کر کے ارادہ حتمی کرے اگرچہ ابھی دوبارہ نہ کیا اگر کوئی شخص مسنون کاموں مثلاً روزہ مسنون نماز مسنون وغیرہ کو ترک کرتا ہو تو یہ بات قانع عدالت نہیں جب تک یہ شخص ان لوگوں میں شمار نہ کیا جائے جو امر مسنون میں شستی کرتے ہیں مروت کے ترک کرنے سے عدالت جاتی رہتی ہو مروت کے منور۔

شرح میں بہین کہ اطلاق اور عادات اپنے زمانے کے امثال و اقراں کے یا اُسے اچھے اختیار کو  
 یا اُس شہر کے جہان رہتا ہے مثلاً جن لوگوں کو بازار میں رہنے کی کسی پیشے خواہ دوکانداری کی وجہ سے  
 ضرورت ہے اُنکے علاوہ اور کسی کو بازار میں کھانا اور پینا اختلاف عدالت سے ہون اگر پیا سکا اتنا غلبہ ہو  
 کہ روک نہ سکے تو اس حالت میں مجبور ہو گا یا بازار میں ننگے سر پھیرنا یا بازار میں ایک کونے میں بیٹھ کر  
 پیشاب کرنا یا راستے میں چلتے ہوئے چیز کھا لینا خواہ بکثرت تمسخر کرنا اور حکایات مضحکہ بیان کرنی خواہ  
 اور غیر متاد ایسے کام جو اُسکے امثال و اقراں پر باعث مضحکہ ہوں سب خلاف مروّت اور قبح عدالت  
 ہیں مگر اس مروّت کی کیفیت موافق احوال اور اشخاص کے انقباض زمانہ سے بدلتی رہتی ہے لیکن جو امور  
 سنون ہیں اگرچہ عوام اُنہیں پسند نہ کریں اُنکے فاعل کو اپنی جہالت کی وجہ سے بڑا جانین جیسے سرم  
 لگانا وغیرہ یہ امور خلاف مروّت نہ ہونگے گناہ کبیرہ وہ ہے کہ شرع میں جسکے کرنے پر حد آئی ہو یا اُسکے  
 کرنے پر عید عذاب کا آیا ہو قرآن اور حدیث صحیح میں یا شرع میں اُسپر کفر کا اطلاق ہوا ہو جیسے  
 اس حدیث میں من تولى الصلوة متعمدا فقد كفر رواه الطبرانی یعنی جس نے جان بوجھ کر  
 نماز چھوڑی وہ کافر ہوا یا اُسکا فساد گناہ کبیرہ کی طرح ہو یا اس سے زیادہ ہو یا دلیل نقلی کے ساتھ  
 اُسکی ممانعت آئی ہو اور ہنگ حرمت دین کا موجب ہو پس جہن یہ بات نمودہ و صغیرہ ہے اور کبیرہ  
 کے مراتب متفاوت ہیں بعض بہت بڑے اور بڑے ہیں بعض سے اگر کوئی بے کسے کہ بخاری  
 نے اپنی صحیح میں عباد بن یعقوب سے روایت کی ہے حالانکہ بقول ابو بکر بن اسحق بن خزیمہ کے وہ  
 اپنے دین میں قسم سے اور نیز بخاری نے محمد بن زیاد اور جریر بن عثمان سے احتجاج کیا ہے حالانکہ یہ  
 دونوں مشہور نامہیں ہیں اور نیز بخاری و مسلم نے ابو سادہ یہ محمد بن حازم و عبید اللہ بن موسیٰ سے  
 احتجاج کیا ہے حالانکہ یہ دونوں نہایت عالی تھے جو اب اسکا یہ ہے کہ بخاری و مسلم کی تخریج حجت  
 نہیں ہو سکتی کیونکہ سئلے میں اختلاف ہے پس اہل بدعت کی روایت کے مقبول ہونے پر ایک  
 فریق کا زعم دوسرے پر حجت نہیں ہو سکتا و ضبطہ اور جو تھی شرط یہ ہے کہ راوی ضابطہ ہو ضبط  
 اسے کہتے ہیں کہ شکل کے کلام کو اول سے آخر تک سنے اور اُسکی بات کے الفاظ اور ترکیب کلمات  
 پر لحاظ رکھے نہ یہ کہ کچھ حصہ کلام کا سنا ہو اور کچھ نہ سنا ہو اور نہ اُسکے الفاظ اور ترکیب عبارت پر  
 غور کیا ہو اور مسانی الفاظ کا سمجھنا بھی ضبط میں مشروط ہے خواہ معنی لغوی ہوں یا اصطلاحی شرعی



کیونکہ صرف الفاظ کا غور سے سن کر یاد کر لینا روایت حدیث میں معتبر نہیں پس جو شخص صرف طوطے کی طرح الفاظ کو یاد کر لینگا وہ ضابطہ نہ سمجھا جائے نہ اسکی روایت شرف قبولیت پائے گی یہ مذہب حنفیہ کا ہے اور نہ اکثر علماء کے نزدیک صرف الفاظ کا یاد کر لینا کافی ہے مگر یہ اسے انکی بالکل کمزور ہے کیونکہ سننے کے انضباط سے مقصود معانی کا جاننا ہے نہ کورا الفاظ کا جان لینا ان قرآن میں ضرور نہیں کہ جو اسکی نقل کرے وہ اسے معانی کو بھی سمجھتا ہو کیونکہ قرآن کو ابراہیم نے بہت بڑی صحت کے ساتھ اور کامل ضبط عبارت کے بعد نقل کیا ہے اور اسکی عبارت فی نفسہ معجز ہے اور اس سے بھی احکام متعلق ہیں چنانچہ جنب اور عائشہ کو اسکا چھوٹا منع ہے اور وہ تفسیر تبدیل سے محفوظ ہے اسلئے اسکو ایسے شخص کا نقل کرنا بھی صحیح ہے جو اسے مطلب سے بالکل آگاہ نہ ہو ان جو شخص الفاظ معنی دونوں کا واقف ہو اسکا نقل کرنا بہتر ہے ترجمہ کرنا کسی غیر زبان میں تو مضائقہ نہیں مگر نقل بالسنی ممنوع ہے اس طرح کہ اسے معنی کو کہا جائے کہ یہ قرآن ہے کیونکہ جب مفہوم قرآن کو کسی کے سامنے قرآن سمجھ کر روایت کیا جائیگا تو سامع اسی معنی کو قرآن سمجھے گا اور نماز میں اسکو پڑھے گا اور اس سے گمراہی لازم آتی ہے اور روایت حدیث کے ضبط کے ساتھ یہ بھی ضرور ہے کہ غفلت نہ کرے اور نہ بھولے اور نہ خشک کرے وقت سننے کے اور نہ وقت پہنچانے کے کیونکہ بہت سے ضابطہ غفلت و خشک کرنے کی وجہ سے غلطی میں پڑ جاتے ہیں بغیر ضبط اور عدم غفلت کے صدق حاصل نہیں ہو سکتا کثرت روایت ضبط کے معانی نہیں اگر جو بات کہتا ہے اسکو خوب یاد رکھتا ہو اور جو بات بیان کرے آگے پیچھے اسکے بیان میں اختلاف نہ آئے اور جو بات ایک دفعہ بیان کی ہے جب اسکو پھر بیان کرے تو اسکے پچھلے بیانات میں فرق نہ ہو و عقلہ اور جو تھی شرط ہے کہ رادی صاحب عقل و تیز ہو روایت حدیث کے لیے عقل کا کامل ہونا شرط ہے اور رادی آدمی کی عقل ہے پس ایسے موقع پر جب کمال عقل کا لفظ پاؤ تو اسے بلوغ کے معنی میں سمجھو پس بچے اور مستوہ کی بات معتبر نہو گی کیونکہ انکی عقل نامہوتی ہے اس طرح اس آدمی کی بات بھی معتبر نہو گی کہ جسکے حفظ پر نیاں غالب ہو یا ہوا سے نفسانی سے اسکی عقل منلوب ہو عقل بلوغ رادی کے لیے اس واسطے شرط کی گئی ہے کہ بچہ غیر مکلف ہے تو اسپر کذب سے محترز رہنے کا اعتماد نہیں ہو سکتا اسلئے اسکی روایت میں شبہ ہے مگر بلوغ کی قید ایسی حالت میں ہو کہ بات کا سننا اور اسکو بیان کرنا

دو دن ایک ہی وقت میں واقع ہوں اور اگر قبل بلوغ کے سننے اور بیان بعد بلوغ کے کرے تو  
 اسکاتول بھی قابل پذیرائی ہے کیونکہ تحمل حدیث میں کوئی خلل نہیں تحمل ردایا اسکے لیے تمیز کا ہونا  
 کافی ہے اور تمیز کی کوئی حد نہیں اور وقت مقرر نہیں ابن صلاح نے کہا ہے کہ کم سے کم وہ عمر جس سے  
 تمیز حاصل ہو جاتی ہے پانچ برس کی عمر سے محمود ابن ربیع کی پانچ برس کی عمر تھی کہ رسول پاک نے اسکے  
 یہاں کے کنوین کا پانی پیکر تفریح خاطر کے لیے اسکے منہ پر کلی ڈالی اور یہ بات اسے یاد رہی اور  
 بلوغ کے بعد اس کو اس نے روایت کیا اس واقعہ کی بنا پر ابن صلاح نے یہ رائے قائم کی ہو بلکہ بعض  
 نے ابن صلاح سے بھی ایک قدم آگے بڑھا دیا ہے اور کہا ہے کہ صاحب تمیز ہو جانے کو چار برس  
 کی عمر بھی کافی ہے اور محمود کی عمر اس وقت میں چار برس کی تھی پانچویں میں لگے تھے گر ان علما کا  
 شک محمود کے واقعے کے ساتھ درست نہیں کیونکہ اس سے نہ یہ لازم آتا ہے کہ چار پانچ برس سے  
 کم عمر والا تمیز دار نہ ہو اور نہ یہ لازم آتا ہے کہ ہر بچہ اس عمر میں صاحب تمیز ہوتا ہے اور ابن عیین کے  
 نزدیک کم سے کم عمر تمیز دار ہونے کے لیے ۱۵ برس ہیں مگر یہ بھی تخمینا ہے کوئی اندازہ صحیح مقرر نہیں  
 کیونکہ بعض بچے تھوڑی سی عمر میں صاحب تمیز و فراست ہوتے ہیں اور بعض کو زیادہ عمر میں جا کر  
 تمیز و فراست حاصل ہوتی ہے عقل و تمیز اللہ نے ہر آدمی کو جدا جدا طور پر مطاوعیہ میں وہ تبدیل  
 بڑھتے ہیں جس کا کوئی اندازہ نہیں ہو سکتا اور کچھ تربیت و صحبت پر بھی موقوف ہے پس جو بچہ  
 سوال و جواب کی لیاقت رکھتا ہو اور سمجھتا ہو وہ تحمل حدیث کا صالح ہے اور جہاں تک تجربہ ہوا  
 اور حالات دیکھے جاتے ہیں سات برس کی عمر سے قبل اس حیثیت پر نہیں ہو سکتا اس لیے حکم ہے  
 کہ سات برس کی عمر کے بچے پر نماز پڑھنے کی تاکید کرنی چاہیے اور ایسا اتفاق بہت کم واقع ہوتا ہے  
 کہ کوئی بچہ کم عمر والا کوئی خاص بات یاد رکھے یا کتاب کا ایک حصہ یاد کرے خلاصہ کلام یہ ہے  
 کہ تحمل روایت کے لیے تمیز شرط ہے بلوغ شرط نہیں عبداللہ بن عباس عبداللہ بن زبیر نعمان  
 بن بشیر اور انس بن مالک کی روایتیں کتب اعماد میں مروی ہیں اور انکی احادیث کو نسبتاً  
 معتبر مانا جاتا ہے باوجودیکہ ان سے کبھی کسی راوی نے یہ نہ پوچھا کہ تم جو یہ حدیث روایت  
 کرتے ہو یہ تمہارے بچپن کے زمانے کی بات ہے یا بالغ ہونے کے بعد کی جناب سرور کائنات  
 نے وفات پائی تو عبداللہ بن عباس دس برس کے تھے اور بقولے ۳ سال کے اور بقولے

۱۵ سال کے اور عبداللہ بن زبیر سے ایک یا دو ہجری میں پیدا ہوئے تھے اور آنحضرتؐ میں  
 کل دس سال زندہ رہے تھے اور نعمان بن بشیر جناب سرور کائنات کی وفات کے وقت آنحضرتؐ  
 جو سال کے تھے اور انس بن مالک کی عمر جب حضرتؐ میں کہ ہجرت کر گئے تو اس وقت دس برس  
 کی تھی اور آپ کی وفات کے موقع پر دس سال کی پس عبداللہ بن عباسؓ کا بلوغ نخل ردایا کے  
 وقت تحقق نہیں ہے اور عبداللہ بن زبیر اور نعمان بن بشیر کی تمام سموعات قبل بلوغ کی ہیں اور انس  
 مالک کی بھی اکثر سموعات قبل بلوغ کی ہیں مگر محدثین نے انکی عام روایتوں کو قبول کیا ہے  
 واتصالہ بک ذلك من رسول الله عليه السلام بهذا الشرط یعنی ان ہی چاروں شرائط  
 کے ساتھ کہ وہ اسلام عدالت ضبط اور عقل میں خیر واحد کاراوی پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے  
 مخاطب تک متصل ہو یا پیغمبر خدا سے معنی کتب احادیث تک سلسلہ اسناد اسی طرح متصل ہو۔  
 پس ہر ایسی حدیث جسکے راوی درمیان سے وہ نہ جائیں متصل کہلائے گی اور اگر راوی کا رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم سے اتصال نہ ہو تو اس حدیث کو منقطع کہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ راوی اپنے  
 اور حضرت کے درمیان کے بیان کرنے والوں کو حذف کر دے اور یہ عام ہے اس سے کہ خاص  
 اس صحابی کو حذف کر دے جس نے حضرت سے اس حدیث کو سنا ہے یا اس کے بعد کا کوئی شخص  
 حذف کر دے اور برابر ہے کہ ایک آدمی محذوف ہو یا زیادہ محذوف ہوں یا تمام ہی محذوف  
 ہوں پس ایسی سب حدیثیں مرسل کہلائیں گی غرض کہ علماء اصول کے نزدیک اس سال اور  
 انقطاع ایک ہی چیز ہے مگر محدثین کہتے ہیں کہ سب سے پچھلا راوی جو صحابی نہوا اپنے سے اوپر  
 کے تمام راویوں کو سلسلہ بہ سلسلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک ذکر کرے تو اس حدیث کو مستند  
 کہتے ہیں اور اگر ابتدا سے سند سے راوی ساقط ہو تو اسکو منقطع کہتے ہیں اور اگر انتہا سے سند  
 سے بعد تابعی کے راوی ساقط ہو یعنی صحابی مذکور نہ ہو تو اسکو مرسل کہتے ہیں جیسا کہ تابعی کے  
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اور اگر دو راوی برابر ساقط ہو گئے تو اسکو معطل کہتے ہیں  
 اور اگر ایک راوی رہ جائے تو منقطع غرض کہ اہل اصول اور فقہاء کے نزدیک سند کے سوا  
 جسا دوسرا نام متصل ہے جتنی قسمیں ہیں وہ سب مرسل یعنی منقطع ہیں اگر صحابی کی طرف سے اس سال  
 یعنی انقطاع ہوا طرح کہ صحابی کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا فرمایا ہے تو یہ مقبول ہے

اجماع اسی پر ہے گو کہ بعض متاخرین نے خلافت کیا ہے مگر وہ مستند بہ نہیں اس لیے کہ جب ایک صحابی دوسرے صحابی سے روایت نقل کرے گا اور نام اُس کا بیچ میں سے اُڑا کر خود یہ کہے گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا فرمایا ہے تو اُسکا روایت کرنا بھی بمنزلے اُس کے روایت کرنے کے ہے جس سے اس نے سنا ہے اس لیے کہ صحابہ صاحب عدالت ہیں وہ کبھی ایسی حدیث رسول اللہ کی طرف منسوب نہیں کریں گے جو جھوٹ ہو عدالت کی وجہ سے صحابہ کا ارسال مقبول ہے اور ان کا دوسرے سے سن کر روایت کرنا بھی بمنزلے خود سننے کے ہے اور تابعین یا تبع تابعین میں سے اگر کوئی راوی یوں کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا فرمایا ہے تو یہ روایت بھی امام ابو حنیفہ اور امام احمد اور امام مالک کے نزدیک مقبول ہے کیونکہ وہ کذب سے بری ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کی خیریت کی خبر دی ہے اور اسی لیے صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین کے تزکیے کی بھی ضرورت نہیں اس لیے کہ اُن میں جھوٹ نہیں پھیلا تھا۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ مرسل تابعین اور تبع تابعین کی مقبول نہیں مگر شرائط ذیل کے ساتھ (الف) اُسکا اتصال دوسرے ذریعہ سے ثابت ہو مثلاً کوئی غیر آدمی اُسکی اسناد راوی برادی جناب رسول اللہ تک پہنچاتا ہو یا خود وہی جس سے اول حدیث کا ارسال واقع ہوا ہے دوسری بار اُسکو اس طرح روایت کرے کہ جناب سرور کائنات تک اُسکی اسناد ثابت ہو جائے اور کوئی راوی جناب سرور کائنات سے آخر تک نہ چھوڑتا ہو اب کسی صحابی کے قول سے اُس مرسل کی تائید ہوتی ہو (ب) کسی حجت قطعی کتاب دینت سے اُسکی تائید ہوتی ہو (د) امت نے اُسکو قبول کر لیا ہو (س) یہ امر معلوم ہو جائے کہ راوی کی یہ عادت ہے کہ وہ ارسال نہیں کرتا مگر راوی عادل کی روایت سے (م) قیاس صحیح کے موافق ہو (ح) اُس مرسل کا ایک دوسرے آدمی نے بھی ارسال کیا ہو اور یہ معلوم ہو کہ دونوں کے شیخ مختلف ہیں شافعی کی دلیل یہ ہے کہ روایت کا قبول کرنا موقوف ہے اس بات پر کہ اول راوی کا عاقل و عادل و ضابطہ ہونا معلوم ہو جائے اور جبکہ راوی کا ذکر ہی اُڑا دیا جائے گا تو پھر اُسکی عدالت و عقل و ضبط کا کیا حال معلوم ہوگا اور جبکہ ذات و صفات دونوں مقبول ہوں گی تو ایسی حالت میں اُسکی روایت قابل حجت نہ ہوگی خلیفہ کہتے ہیں کہ ہمارا کلام تو اُس شخص کی خبر مرسل میں ہے کہ جبکی نسبت کسی طرح کذب کا خیال نہ پیدا ہو نہ اسناد کرنے کی حالت میں

نہ ارسال کرنے کی صورت میں تو ایسے شخص کی خبر ضرور قابل قبول ہوگی اور یقینی سمجھنا چاہیے کہ جبکہ  
 ائمہ نے کسی آدمی سے مسلسل روایت کی ہے تو ضرور اسکی صفات کو تازہ کیا ہے۔ پھر اگر ذات مبہول  
 ہو تو کیا مضائقہ عادل آدمی کی یہ شان ہے کہ جب اسپر طریق اسناد واضح ہو جاتا ہے تو وہ  
 بلا مدغذہ اس خبر کو بیان کر دیتا ہے اور جبکہ اسپر واضح نہیں ہوتا تو احتیاطاً راوی کا نام ذکر کرتا ہے  
 تا کہ خود قایغ الذمہ ہو جائے اسی وجہ سے یہ بات مشہور کر رکھی ہے کہ جو ارسال کرتا ہے وہ اپنے اد پر  
 ذمہ داری لیتا ہے اور جو اسناد کر لے وہ اس ذمہ داری کا بوجھ دوسرے راوی پر رکھ دیتا ہے نہیں  
 جبکہ ایسی حدیث مرسل کا کسی دوسری حدیث مشد سے تعارض واقع ہو تو عیسیٰ بن ابان کے نزدیک  
 اس مرسل کو ترجیح دی جائیگی مگر اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں کیونکہ اسکو جو کچھ مرتب و  
 تفسیلت حاصل ہے وہ بوجہ اجتہاد کے ہے پھر اگر اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہو تو اس  
 کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی اور ایسا جائز نہیں اور مشہور کے ساتھ کتاب اللہ پر  
 زیادتی اسلیے جائز قرار پائی ہے کہ اسکی قوت نص سے ثابت ہے اور جو چیز نص سے ثابت ہو وہ اس  
 سے اعلیٰ درجہ پر ہے جو اسے سے ثابت ہو جو محمد بن جوہر سے دو سو ہجری کے بعد سے ہوے ہیں  
 وہ کسی کی بھی خبر مرسل کو قبول نہیں کرتے خواہ وہ ائمہ نقل کی طرف ہو یا قرون ثلثہ کی طرف  
 سے عیسیٰ نے شرح ہدایہ میں لکھا ہے کہ اس قول کو بعض اہل علم نے بدعت سمجھا ہے جبکہ عدالت ضبط  
 راوی میں موجود ہے تو پھر اسکی خبر مرسل کو نہ ماننا نہایت بے انصافی ہے قرون ثلثہ کے  
 بعد کے راوی سے بھی مرسل مقبول ہے اگر عدالت و ضبط رکھتا ہو کیونکہ یہ صفات ہر قرن کو  
 شامل ہیں پھر کسی میں یہ صفات موجود ہونے کے بعد اسکی خبر کو کیوں نامقبول سمجھا جائے کہ جس کا  
 یہی مذہب ہے مگر ابن ابان کہتے ہیں کہ قرون ثلثہ کے بعد کے مراسل مقبول نہیں کیونکہ فسق  
 و فجور ظاہر ہو گیا تھا اور نہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے قرون ثلثہ کے بعد کے آدمیوں کی عدالت کی  
 خبر دی ہے بلکہ فرمایا ہے ثم یظہر الکذب یعنی قرون ثلثہ کے بعد کذب شائع ہو جائے جیسا کہ  
 نسائی نے ابن عمر سے روایت کی ہے ابن ماجہ مالکی و ابن ہمام غنی وغیر بعض متعین تاخرین کا مذہب یہ  
 ہے کہ ائمہ نقل میں سے کوئی بھی ہو اسکی روایت مقبول ہے خواہ قرون ثلثہ کے اندر ہو یا اسکے بعد  
 گذرا ہو اور اسکی خبر مرسل میں وہ شرائط موجود ہوں یا نہ ہوں جبکہ شافعی نے مقرر کیا ہے اور

سوائے ائمہ نقل کے دوسرے آدمی کی خبر مرسل مقبول نہیں اور یہی مختار ہے اور امام ابوحنیفہ اور امام احمد اور امام مالک بھی اسی کو مانتے ہیں کیونکہ جبکہ توثیق و تخریج میں بصیرت کاملہ حاصل ہوگی تو اس کی مرسل روایت کے ماننے میں کیوں تامل ہو سکتا ہے مگر ابن ابان کا منشا یہ ہے کہ قرون ثلثہ کے راویوں کی روایت ہر طرح مقبول ہے وہ ائمہ نقل سے ہوں یا نہ ہوں کیونکہ ان قرون میں توثیق کی قوی حاجت نہیں ان قرون کے سب راوی توثیق و تخریج میں اہل بصیرت تھے البتہ احتیاط کے لائق بعد کے قرون میں کیونکہ ان میں جھوٹ پھیل گیا ہے اور نہ اب بعد کے راویوں کے راویوں کو توثیق و تخریج میں کچھ بصیرت حاصل ہے اسی لیے ابن ابان قرون ثلثہ کے راویوں کا تذکرہ ضروری نہیں سمجھتا اور اس کے بعد کے راویوں کا تذکرہ واجب قرار دیتا ہے۔

مراسل کے نہ ماننے والے کہتے ہیں کہ اگر مرسل قابل قبول ہو تو چاہیے کہ ہر ایک زمانے کے راوی کی حدیث مرسل ماننے کے قابل سمجھی جائے کیونکہ علت قبولیت ہر جگہ مشترک ہے پس اگر کوئی اس زمانے میں بطور ارسال کے روایت کرے تو چاہیے کہ اسکی روایت بھی قابل تسلیم ہو جائے اور ایسا نہیں جواب سکا یہ ہے کہ ان زمانوں میں اور ان زمانوں میں بڑا فرق ہو وہ خیریت اور نیکی کے زمانے تھے ائمہ موجود تھے وہ جنگی ایسی خبریں قبول کرتے تھے انکو خوب جانچ لیتے تھے مرسل پر یقین آنے کے وسائل بھی میسر تھے اب وہ زمانہ ہے کہ فساد و فریب اور جھوٹ بڑھ گیا ہے اور مرسل کے نامقبول ہونے کے وسائل بڑھے ہوئے ہیں آدمیوں کی توثیق و تخریج کی معرفت مشکل ہو دوسری دلیل یہ ہے کہ جبکہ مرسل قابل قبول ہے تو سند کا کیا فائدہ ہے بلکہ اتصال ایک قسم کا طول لا طائل ہو جائیگا مگر یہ دلیل بہت ہی بھونڈی ہے اسناد اور ارسال سے روایات کے مراتب کا تفاوت معلوم ہوتا ہے سند کا مرتبہ مرسل سے بڑھا ہوا ہے اسناد عزیمت ہے اور ارسال خصیت اسناد میں تفصیل ہے اور ارسال میں اجمال ہے اور تفصیل اجمال سے قوی ہے پس سند قوی ہے مرسل سے اسی لیے ہمارے نزدیک سند کا نسخ مرسل سے ناجائز ہے تاکہ قوی کا ابطال دینے سے لازم نہ آئے اور اسناد کا یہ فائدہ ہے کہ پہلے راوی کے ذمے اسکی صحت کا حوالہ ہو جاتا ہے جس سے اسناد کی گئی ہے اور کبھی اس اسناد میں وہ توثیق نہیں ہوتی جو ارسال میں ہوتی ہے کیونکہ ارسال اسی وقت کیا جاتا ہے جب پورا پورا یقین حاصل ہو جاتا ہے اسناد کرنے والا دوسرے پر بے غم ہو جاتا ہے اس لیے

اسکو زیادہ جانچ کی حاجت نہیں رہتی اور ارسال لے کے اپنے ذمے پر روایت کی صحت ہوتی ہے اسلئے وہ ایسی حدیث کو روایت ہی نہیں کریگا جس میں شبہ پائیگا یہ تقریر موافق عامہ مصنفین کے ہے اور حق تحقیق یہ ہے کہ ارسال میں جو بات ایک راوی کے ذمے ہوتی ہے اسناد میں وہ کئی تہوں سے ناویوں کے ذمے ہو جاتی ہے اور سند کا ہر راوی نقاہت میں کامل ہوتا ہے اسلئے مجمع اشراط راوی کی حدیث میں ہمیشہ نہایت اطمینان اس امر کا موجود ہوتا ہے کہ صاحب درع و تقویٰ نے اس روایت کو جناب رسالت آب تک سلسلہ دار پہنچایا ہے بہر صورت جس طرح ارسال کو اتصال سے مضبوط بنانے میں جو خرابی ہے ویسی ہی خرابی بلکہ اس سے بڑھ کر ارسال کو بنانے میں بھی ہو صحابہ رضی اللہ عنہم ارسال کو اتنے تھے اور ارسال کرتے تھے اور تابعین کی تمام وہ حدیثیں جو بطور ارسال کے بیان کرتے تھے نہایت قبولیت کی نظر سے دیکھی جاتی تھیں اور کوئی بھی کہی اُنکے لینے میں تامل نہیں کرتا تھا فقہ الراوی فی الاصل حسنمان پھر راوی دو قسم پر مشہور ہے اور مجہول چونکہ خبر واحد کے راوی حد تو اثر و شہرت کو نہیں پہنچتے اسلئے راوی کا حال معلوم ہونا ضرور ہے کہ آیا معروف و مشہور شخص سے یا مجہول اور اگر مشہور ہے تو اجتہاد میں مشہور ہے یا عدالت میں راوی کا عادل اور صاحب درع ہونا ہر حال میں ضرور ہے اور مجہول محدثین کے نزدیک اس راوی کو کہتے ہیں جو طلب علم میں مشہور نہ ہو اور نہ علماء اسکو جانتے ہوں اور اسکی حدیث کو سوائے ایک راوی کی زبان سے کسی دوسرے کی زبان سے نہ سنا ہو اپنے راوی کی جہالت مرفوع ہونے کے لیے کم سے کم اتنا چاہیے کہ ایسے دو آدمی جو علم میں مشہور ہوں روایت کریں اور اگر زیادہ روایت کریں تو سب انشہر پھر تو اسکی جہالت اچھی طرح دفع ہو جائے گی بعض متقیین کہتے ہیں کہ دو کے روایت کرنے سے اُسکے لیے عدالت ثابت نہیں ہو سکتی اور ایک گروہ کا عقیدہ یہ ہے کہ دو سے اسکی عدالت ثابت ہو سکتی ہے بہر صورت کتب اصول فقہ کا حاصل یہ ہے کہ جس راوی کی عدالت و فسق کا حال مجہول ہو اسے اصطلاح میں مستور کہتے ہیں اور راوی دو قسم کے ہوتے ہیں صحابی اور غیر صحابی تو بظاہر راوی صحابی کو فسق و عدالت میں مجہول سمجھنا ایک نہایت نامناسب بات معلوم ہوتی ہے کیونکہ صحابہ کل عادل ہیں وہ قابل طعن نہیں ہو سکتے اور بعض کو بعض روایات میں تو ہم پیدا ہو اسے تو اس سے اُنکی عدالت میں فرق نہیں آسکتا اُنکی صحیح قرآن اور احادیث میں وارد ہے اور اُنکی فضیلت انہما عقلی و نقلی کے ساتھ ثابت ہے اب

مصنف راوی معروف کی دونوں قسموں کو بیان کرتے ہیں معارف بالعلم واکتہاد کالمخلفاء  
الادبۃ یعنی ایک قسم کے وہ راوی ہیں جو معروف ہوں اجتہاد اور علم میں جیسے خلفائے اربعہ انہیں  
سے حضرت صدیق کی روایات کتب معتبرہ میں ایک سو یا بیس ہیں انہیں سے چچ بخاری و مسلم دونوں  
نے روایت کی ہیں اور تنہا بخاری نے گیارہ روایت کی ہیں اور تنہا مسلم نے ایک حدیث حضرت عمر  
نے حدیث کی اشاعت میں گو بہت کچھ اہتمام کیا لیکن خود بہت کم حدیثیں روایت کیں چنانچہ کل ہر مرفوع  
احادیث جو ان سے بروایت صحیح مروی ہیں ستر سے زیادہ نہیں چاروں فقہاء اربعہ کے مذاہب  
کی بنا حضرت عمر کے اجماعیات پر سے اور محدثین ان لوگوں سے خوب روایت کرتے ہیں جبکہ حضرت  
عمر نے مالک میں قلیل احادیث کے لیے بھیجا تھا چنانچہ ابو موسیٰ اشعری کو بصرہ میں تسبیح کیا تھا اور  
ابو درودا کو شام میں وغیرہ وغیرہ اور حضرت عثمان کی روایات ایک سو چھیالیس ہیں جن میں سے تین  
کو بخاری و مسلم دونوں نے روایت کیا ہے اور آٹھ تنہا بخاری نے روایت کی ہیں اور پانچ تنہا  
مسلم نے اور حضرت علی کی روایات گو ۵۸۶ حدیث ہیں لیکن وہ اکثر استبرہن صحیحین کو نہیں  
پہنچتے کہنے الحقیقت علی مرتضیٰ نے انکو بیان کیا ہے یا یون ہی بنا لیا ہے انکی روایات  
کے راویوں میں سوائے حفاظ کے اور اکثر راوی مستور الحال ہیں اسلئے محدثین انکو قبول نہیں  
کرتے اصحاب عبداللہ بن مسعود نے جو کچھ جناب مرتضیٰ سے روایت کیا ہے انکو البتہ محدثین قبول کرتے  
ہیں و عبداللہ بن مسعود و عبداللہ بن عباس و عبداللہ بن عثمان تینوں عبداللہوں  
کو عبادلہ کہتے ہیں اور بعض علمائے عبداللہ بن زبیر کو اور بعض نے عبداللہ بن عمر بن عاص کو عبداللہ  
میں داخل کیا ہے عبداللہ بن عمر بن خطاب اور عبداللہ بن عباس کا عبادلہ میں داخل ہونا تو  
بلا خلاف ہے اور دوسرے تینوں بزرگوں میں خلافت کوئی عبداللہ بن مسعود کو خارج کر کے باقی  
چاروں کو عبادلہ بتا ہے کوئی عبداللہ بن زبیر کو نکال کر باقی چاروں کو عبادلہ کہتا ہے اور کوئی عبداللہ  
بن عمر بن عاص کو خارج کرتے محدثین بالاتفاق عبداللہ بن مسعود کو عبادلہ سے نکالتے ہیں مگر  
یہ بات انکی تحقیق کے خلاف ہے عبداللہ بن مسعود بھی فقہ اور تقدم اور فتویٰ میں مشہور و معروف ہیں  
و زید بن ثابت و معاذ بن جبل و امثالہم جیسے ابو درودا اور ابی بن کعب اور ابو موسیٰ اشعری  
اور ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم لافضی ہوا اللہ ان سے یہ سب اجتہاد اور علم میں



معروف ہیں صحابہ میں محدث اور مجتہد لوگوں کی تعداد ہمیش سے تبار و زعم فاذا صححت عند  
 روایتهم عن رسول الله عليه السلام يكون العمل بروايتهم اولى من العمل  
 بالقياس پس جب انکی روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک صحیح اسناد سے ثابت ہو تو انکی  
 روایت پر عمل کرنا مقدم سے قیاس کو انکے مقابلے میں مجوز دینا چاہیے قیاس کے ہونے کی دو صورتیں  
 ہیں ایک یہ کہ انکی صحیح حدیث کا مخالف ہو گا تو اس قیاس کو ترک کر دیا جائے گا اور اگر مخالف نہ ہو گا  
 تاہم عمل حدیث ہی پر ہو گا قیاس کو اس کا مؤید سمجھا جائیگا۔ امام شافعی کی ما سے یہ ہے کہ علت قیاس  
 کا ثبوت ایسی نص کے ساتھ ہو جو اپنی دلالت میں خبر پر وجہان کہتی ہو پس اگر اس کا وجہ و فرع میں  
 قطعی ہو تو قیاس کو رادی کی خبر پر ترجیح ہوگی اور جو اس کا وجہ و فرع میں ظنی ہو گا تو اس میں  
 توقف ہے اور اگر علت قیاس بغیر نص راجح کے ثابت ہو تو خبر قیاس پر مقدم ہوگی اور ابو الحسن  
 بصری سے منقول ہے کہ اگر علت کا ثبوت نص قطعی سے ہے تو قیاس کے خبر پر مقدم ہونے میں  
 کوئی خلاف نہیں اور اگر نص ظنی سے ثابت ہے یا اصل ظنی سے مستنبط ہے تو خبر کے مقدم ہونے  
 میں کوئی کلام نہیں غلات اس میں ہے کہ اصل قطعی سے اشتباہ کیا جائے اور امام مالک کا یہ مذہب بتاتے  
 ہیں کہ اگر خبر واحد قیاس کے مخالف ہو تو قیاس خبر پر مقدم ہے کیونکہ خبر واحد میں بہت شبہات کا  
 امکان ہے مثلاً رادی کو سہو ہو گیا ہو یا غلطی کر گیا ہو یا کاذب ہو اور قیاس میں کوئی شبہ  
 نہیں بجز شبہ خطا کے اور جس میں ایک شبہ ہو وہ عمل کرنے کے لیے بہتر ہے اس سے جس میں  
 کئی شبہ ہوں اس لیے ان کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی بھول کر راز سے میں کھائے تو روزہ فاسد  
 ہو جائیگا اگر صحیح ہے کہ خبر کو ہر طرح قیاس پر ترجیح و تقدم ہے کیونکہ خبر باصلہ یقینی سے اس لیے  
 کہ جناب سرور کائنات کا قول ہے جس میں خطا کو گنجائش نہیں اگر شبہ ہے تو خبر کے طریق وصول میں  
 ہے کیونکہ رادی میں غلطی یا نسیان یا کذب کا احتمال ہے اگر شبہات اٹھ گئے تو خبر کے یقینی ہونے  
 میں کیا کلام ہے اور قیاس باصلہ شکوک سے کیونکہ جس اصل یعنی علت پر حکم کی بنیاد ہے اس کا  
 یقینی ہونا متحقق نہیں ہو سکتا اگر نص یا اجماع سے اور وہ امر عارضی ہیں اور اس میں شک نہیں  
 کہ جسکی اصل یقینی ہو اسکو رجمان سے اسپر جسکی اصل شکوک ہو اور صحابہ کا دستور تھا کہ جب خبر کو  
 سن لیتے تو اپنے قیاسی احکام کو ترک کر دیتے ولہذا روی محمد حذوا لعرب الذی

کان فی عینہ سوء فی مسئلۃ التہتہ اسی واسطے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس عرابی کی حدیث کو روایت کیا جسکی آنکو من نقصان تھا مسئلہ تہتہ میں اور حکم دیدیا کہ جو نمازی بالغ بحالت نماز بلند آواز سے ہنستے اور تہتہ مارے تو اسکا وضو لوٹ جائیگا۔ قصہ اسکا امام ابو حنیفہ نے مسجد سے یوں روایت کیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن نماز میں تھے یکا یک ایک نہ جاننا نماز کے اہل سے آیا اور کنوین میں گر پڑا مقتدین کو ہنسی آئی اُنھوں نے ٹھٹھا مارا جب حضرت نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا کہ جس نے تم میں تہتہ مارا اسکو چاہیے کہ وضو اور نماز کا اعادہ کرے اگر کوئی یہ کہے کہ راوی اس روایت کے مسجد خلاعی ہیں جو تہتہ اور اجتہاد میں معروض نہیں تو جواب اسکا یہ ہو کہ اسکے راوی ہا اور بھی بڑے بڑے صحابی ہیں چنانچہ اس حدیث کو امین عدی نے امین عمر بن خطاب سے روایت کیا ہے کہ حضرت نے فرمایا کہ جو کوئی نماز میں تہتہ مارے تو چاہیے کہ وضو اور نماز کا اعادہ کرے اور بعض کہتے ہیں کہ ابو موسیٰ اشعری نے اس حدیث پر کبھی عمل نہیں کیا اور اس سے حرج لازم نہیں آتا کیونکہ یہ حادثہ نادرہ میں سے ہے مکن سے کہ ابو موسیٰ سے یہ معاملہ چھپا رہا ہو اس لیے حدیث میں ضعف کا موجب نہیں ہو سکتا توضیح وغیرہ میں یوں ہی لکھا ہے مگر یہ دو وجہ سے تحقیق کے خلاف ہے ایک تو اس وجہ سے کہ طحاوی نے ابو موسیٰ سے روایت کیا ہے کہ اُنکا مذہب یہ تھا کہ تہتہ کے بعد وضو کرنا واجب ہے دوسرے تہتہ کا حادثہ نادرہ میں سے نہیں ہے جو ابو موسیٰ پر چھپ سکتا بلکہ صحابہ کے ہم غیر کے سامنے یہ امر ظہور میں آیا تھا اور بحر العلوم نے جو شرح سلم اثبوت میں کہا ہے کہ صحابہ اللہ کے اولیاء کرام ہیں سے تھے اور اُن کا شوع و شاہدہ نماز میں دوسروں سے بڑھ کر تھا اس لیے اُن کو کوئی حال شاپہ اور شوع سے ذہنی طرف مشغول نہیں کر سکتا تھا اس لیے نماز میں اُنکے تہتہ لگانے کا احتمال نہ تھا اُنکے تہذیب کا یہ حال ہے کہ خارج نماز میں بھی اُنکی نسبت تہتہ کرنے کے حالات نہیں تھے اور چنانچہ نادرہ کسی صحابی کے تہتہ مارنے کی حکایت کی گئی ہے تو وہ ہے جبکہ رسول علیہ السلام کے ساتھ زیادہ صحبت نہیں رہی تھی پس ایسے مذہب نفوس نماز کے اندر کیسے تہتہ اڑتے اس لیے وہ تہتہ کے حکم کے جاننے کی طرف متوجہ نہ تھے اس لیے اسکے خفی رہنے کا احتمال صحیح ہے یہ قول بحر العلوم کا وسیع نہیں اس لیے کہ اگرچہ وہ ان اوصاف کے ساتھ موصوف تھے اور نہ اُنکو تہتہ کے احکام معلوم کرنے کی ضرورت تھی مگر جو حادثہ نادرہ کے کنوین میں گر جانے پر نماز میں تہتہ مارنے کا اور رسول اللہ کا

اعادہ نماز و وضو کے لیے حکم دینے کا اس کے سامنے گذرا اتحاد امتی جماعت کے معانی اور حضور کے بعد ابو موسیٰ جیسے صحابی پر نفعی نہیں رہ سکتا تھا اور یہ تعبد خزالی ہیں جو صحابی ہیں نہ وہ عبد جو تابعی ہیں کیونکہ وہ اور ابن بصرے کے رہنے والے اور جنی ہیں بن جو زری کا یہ تو ہم سے جو انھوں نے کہا کہ کہ امام ابو حنیفہ نے اس میں وہم کیا ہے و ترک القیاس بہ اور اس خبر کے سامنے قیاس کو ترک کر دیا جو یہ چاہتا ہے کہ قہقے سے وضو نہ ٹوٹے اس لیے کہ وضو ٹوٹنے کی علت نجاست کا نکلنا ہے اور امام شافعی کے نزدیک وضو قہقے سے کبھی نہیں ٹوٹتا وہ کہتے ہیں کہ روایت سے جا بر سے کہ فرمایا حضرت عائشہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نماز کو توڑتی ہے اور وضو کو نہیں توڑتی اس حدیث بھی معلوم ہوا کہ وضو قہقے سے نہیں ٹوٹتا اگر اس حدیث کی اسناد میں عبد الرحمن بن اسحاق سے جسکی کثرت ابو شیبہ سے اور وہ ضعیف ہو چکی ہے ایسا ہی کہا ہے اور احمد نے کہا ہے کہ حدیث اسکی منکر ہے اور وہ کچھ نہیں دروی حدیث تلخبار

النساء فی مسئلۃ المعافاة اور امام محمد نے مسئلہ محاذات میں حدیث تاخیر صف مستورات کو روایت کیا اور وہ یہ ہے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یا ماخروہن من حیض خروہن اللہ تعالیٰ یعنی عورتوں کو پیچھے کر دجیا کہ خدا تعالیٰ نے انکو پیچھے کیا ہے نشانے مردوں کو عورتوں کی تاخیر کا حکم دیا ہے اور اس بات کو چاہتا ہے کہ مرد عورت کے برابر نہ کھڑا ہو بلکہ اس سے مقدم رہے جب عورت مرد کے برابر کھڑی ہو جائے گی یا مرد عورت کے برابر کھڑا ہو گا تو عورت کی تاخیر کے حکم کا تارک ٹھہرے گا تو اس سے خاص اسی کی نماز فاسد ہو جائیگی کیونکہ عورت کے تاخیر رکھنے کا حکم اسکو ہے۔ و ترک القیاس بہ اور جو اس حدیث کے قیاس پر عمل نہیں کیا مسئلہ محاذات کی تفصیل یہ ہے کہ ایک صف میں نماز کی نیت سے بالنتہ عورت اور مرد بلا حائل کسی چیز کے ایک دوسرے کے پاس کھڑے ہوں اس صورت میں مرد کی نماز فاسد ہو جائیگی اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ اس سے نماز فاسد نہ ہو کیونکہ جبکہ عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی تو مرد کی کیون فاسد ہو دروی

حاشیہ حدیث اللہ اور امام محمد نے حضرت عائشہ سے قہقے سے وضو کے ٹوٹ جانے کی حدیث کو روایت کیا کہ کہا ہے کہ جناب سرور کائنات نے فرمایا ہومن قاء اور عفت فی صلوۃ فلینہ جن ولینوضا ہو بین علی صلوۃ علم یتکلم یعنی جس نے قہقے کی یا اسکی کسیر بھول کر تو اسکو چاہیے کہ وضو کرے اسی نماز کو پورا کرے جب تک کہ بات نہ کی ہو و ترک القیاس بہ اور اس حدیث کے

مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا۔ جو یہ چاہتا ہے کہ تے سے وضو نہ ٹوٹے کیونکہ تے میں کوئی نجاست نہیں نکلتی ہے۔ دروی عن ابن مسعود حدیث السہو بعد السلام اور امام محمد نے سلام کے بعد سجدہ سہو کرنے کی حدیث کو ابن مسعود سے روایت کیا اور وہ ہے کہ کل من سجد قان بعد السلام یعنی ہر سہو کے واسطے وہ سجدے میں بعد سلام کے وقت القیاس اور اس حدیث کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دیا جو یہ چاہتا ہے کہ سلام سے پہلے سجدہ سہو کیا جائے اور امام شافعی کی رائے بھی یہی ہے کیونکہ سجدہ سہو فائتہ کی حدیثی روایت ہے تو نماز کے اندر جو کچھ فوت ہو گیا اسکا قائم مقام ہو گا پس مناسب یہ ہے کہ سجدہ سہو سلام سے پہلے کیا جائے کیونکہ جو کچھ فوت ہوا تھا وہ سلام سے پہلے ہوا تھا درختار میں ہے کہ سجدہ سہو کا واجب ہے بعد سلام واحد کے ذمہ جانتے قضا اور یہی مہود ہے اور اسی سے تحلیل حاصل ہوتی ہے اور یہی اصح ہے اور اس بنا پر اگر دونوں طرف سلام کریگا تو سجدہ سہو کا ساقط ہو جائیگا کیونکہ وہ مثل کلام کے ہے اور درختار وغیرہ میں ہے کہ بعد ایک سلام کے سجدہ سہو کرنا قول جمہور کا ہے اور ان میں سے شیخ الاسلام اور فخر الاسلام اور کرنی وغیرہ ہیں۔ والقسم الثلث من الرواۃ ہے للعروفون بالمحفظ والعدالة

دون الاجتهاد والفتویٰ کا جب ہر بیرونی قسم کے وہ راوی ہیں جو حافظے کے اچھے ہونے اور عادل ہونے میں مشہور ہوں مگر اجتہاد اور فتویٰ دینے کا درجہ نہ رکھتے ہوں جیسے ابو ہریرہؓ بعض متقیین کی تحقیق یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کا شمار بھی صحابہ مجتہدین میں ہوا کہ کسی دوسرے صحابی کے فتوے پر عمل نہیں کرتے تھے بلکہ جناب سرور کائنات کے بعد صحابہ کے زمانے میں خود فتوے دینے لگے تھے اور بڑے بڑے صحابہ کا سارا فتوہ کرتے تھے چنانچہ ابن عباس کے قول سے اس معاملہ کی عدت میں جس کا خاوند مر گیا ہوا اختلاف کیا تھا جس کی تفصیل امام مالک کی موطا میں سلمان بن یسار سے اس طرح مذکور ہے کہ عبد اللہ بن عباس اور ابو سلمہ بن عبد الرحمن بن عوف نے اس عورت میں اختلاف کیا کہ کچھ راتوں بعد اپنے خاوند کی وفات کے جنے تو ابو سلمہ نے کہا کہ جس وقت جنازے تو اسکو نکاح کرنا حلال ہو گیا اور ابن عباس نے کہا کہ اسکی عدت آخر سے دو دنوں راتوں کی کہ ایک مدت وضع کل کی ہے اور دوسری چار مہینے اور دس دن کی اس پر ابو ہریرہؓ نے کہا کہ میں اپنے بھائی کے بیٹے یعنی ابو سلمہ کے ساتھ ہوں پھر کرپ مولائے عباس کے

ام سلمہ کے پاس بھیجا کہ ان سے اس کا حال دریافت کرے تو انھوں نے اس سے کہا کہ بسببہ سلمیہ  
 اپنے خاوند کی وفات سے کچھ راتوں بعد جنتی تھی اسکا ذکر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا اپنے فرمایا کہ  
 طلال ہوئی جس سے چاہے نکاح کرے اور جامع ترمذی میں ہے کہ وہ ۲۳ دن یا ۲۵ دن کے بعد  
 جنتی تھی اور ابو ہریرہؓ نے پانچ ہزار حدیثیں روایت کی ہیں جنکو نقات نے یاد کر کے بیان  
 کیا ہے و اس بن مالک اور انس بن مالک بھی اسی طرح کے ہیں اور اسی قبیل سے ہیں معتب بن  
 مالک اور عراب اکثر اہل سنت و جماعت کا مذہب یہ ہے کہ تمام صحابہ عادل ہیں اور انکے ترکہ کی  
 ضرورت نہیں اور بعض کے نزدیک وہ عام مسلمانوں کی طرح ہیں اور ان میں ہر طرح کے آدمی ہیں  
 جنہیں عادل بھی ہیں اور غیر عادل بھی ہیں اسلیے ان کا ترکہ ضروری ہے اور بعض اہل تحقیق نے  
 کہا ہے کہ وہ اس وقت تک عموماً عادل تھے جب تک فتنوں میں داخل نہ ہوئے جب فتنوں میں شریک  
 ہوئے تو ان کی عدالت جاتی رہی پس جو لوگ حضرت عثمان کے واقوہ قتل میں شریک ہوئے پھر  
 ترکہ کے وہ نام قبول ہیں جس نے تو بہ نہیں کی تھی اسکی روایت مستبر نہیں اور حق یہ ہے کہ حضرت  
 عثمان کے قتل میں کوئی صحابی شریک نہ تھا یہ ساری کارستانی دوسرے باغیوں کی تھی اور  
 جو وقت معاویہ بن ابی سفیان نے حضرت علیؓ سے مخالفت کی تو اس وقت صحابہ کے تین فریق  
 ہو گئے ایک گروہ امیر المومنین خلیفہ برحق کا طرفدار ہو گیا دوسری جماعت نے امیر شام کی اعانت کی  
 اور تیسرے فریق نے سب الگ تھلگ رہنا پسند کیا انھوں نے دونوں کی حمایت سے توقف کیا  
 اور شک نہیں کہ ان زمانوں کے محدث اور مجتہدینوں فریق سے احادیث اور روایات لیتے  
 رہے اور ہر ایک کے بیان پر توفیق رکھتے تھے باعتبار روایت کے صحابہ کے تین حال ہیں ۱۔  
 جن لوگوں نے کثرت سے روایت کی ہے ان کی حدیثیں تعداد میں ایک ہزار اور اس سے زیادہ بھی  
 پائی جاتی ہیں ایسے آٹھ شخص ہیں۔ ابو ہریرہؓ۔ عائشہؓ۔ عبداللہ بن عمر بن خطاب۔ عبداللہ بن  
 عباس۔ عبداللہ بن عمرو بن عاص۔ انس۔ جابر۔ اور ابو سعید خدری (۲) جن لوگوں نے بہت  
 کم حدیثیں روایت کیں انکی روایتیں تعداد میں چالیس تک پہنچتی ہیں اور بعض کی روایات پچاس  
 بھی نہیں اور بعض نے سو تک بھی حدیثیں روایت کی ہیں (۳) ایسے لوگ ہیں جنہوں نے نہ زیادہ  
 حدیثیں روایت کیں اور نہ بہت کم چنانچہ بعض نے پان سو اور بعض نے کچھ اس سے زیادہ

حدیثین روایت کی ہیں جیسے ابو موسیٰ اشعری اور برادر بن مازب وغیرہ فاذا احتسبوا بینهما  
 عندک فان وافق الجہال القیاس فلا یخاف فی لزوم العمل بہ وان خالف کان  
 العمل بالقیاس ولی ان جیسے راویوں کی روایت صحیح ہونے پر اگر وہ قیاس کے موافق ہے تو  
 یقیناً اس پر عمل کرنا لازم ہے اور اگر قیاس کے مخالف ہے تو قیاس پر عمل کرنا بہتر ہو گا کیونکہ اگر حدیث  
 پر عمل کیا جائے اور قیاس کو بے ضرورت چھوڑ دیا جائے تو ایسی حدیثوں میں اسے کا دروازہ بند  
 ہو جائے حالانکہ اللہ فرماتا ہے فاعتبروا یا اولیٰ الالباب یعنی قیاس کرو اسے صاحبان بصیرت  
 اور بڑی وجہ یہ ہے کہ راوی نے جو بات رسول اللہ کی زبان مبارک سے سنی اگر اس کے الفاظ یا روایت  
 اور اپنے فہم کے مطابق حدیث کا مطلب سمجھ کر حضرت سے روایت کی تو ممکن ہے کہ آنحضرت کا  
 مطلب کچھ اور ہے اور وہ کچھ اور سمجھ گیا ہو تو اس ضرورت سے حدیث کا قیاس کے سامنے ترک کرنا  
 اسے اور ایسے راوی سے بسکوت اور اجتہاد اور فقہ حاصل نہ ہو ایسا واقع ہو جاتا ہے لہذا نہیں  
 کیونکہ وہ بوجہ فقیہ ہونے کے مضمون کلام رسول اللہ کے مدغم فہم سے معذور نہیں مثالاً  
 روی ابو ہریرۃ فی الموضوع عامستہ اللہ فقال لہ ابن عباس ارایت لو توصات  
 بباء متحین اکت متوصاء من خسکت وانما رده بالقیاس اذ لو کان عندہ  
 خیال لہ واک مثلاً ابو ہریرہ نے جب یہ حدیث روایت کی کہ اس چیز سے وضو ہے جسکو آبیچ  
 لگی ہے تو ابن عباس نے کہا کہ اگر تم گرم پانی سے وضو کرو تو پھر کیا اسکے بعد اور وضو جدید کرو گے  
 ابو ہریرہ نے خاموش ہو گئے عبد اللہ ابن عباس نے اس موقع پر قیاس ہی کو پیش کیا کیونکہ  
 اگر اس باب میں اسکے پاس کوئی خبر ابو ہریرہ کی خبر کے معارض ہوتی تو اسکو پیش کرتے ابو ہریرہ کو  
 کچھ جواب میں نہ آیا دلیٰ علیٰ ہذا یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ خبر قیاس کے مقابلے میں ترک  
 کر دی جاتی ہے جبکہ راوی فقہ اور اجتہاد میں معروف نہ ہو تو صحابہ روایت الیٰ ہ ہیرۃ  
 فی مسئلۃ المصراۃ بالقیاس علماء حنفیہ نے مسئلہ مصراۃ میں قیاس کے مقابلے میں  
 حدیث ابو ہریرہ پر عمل نہیں کیا تفصیل اسکی یہ ہے کہ ابو ہریرہ سے بخاری و مسلم میں مروی ہے  
 لا تصروا الا بل والغنم فمن ابتاعها فانہ بغیر النظرین بعد ان یحلبہا ان شاء  
 امسک وان شاء ردها وصاعاً من تہ یعنی حضرت نے فرمایا کہ نہ بند رکھا کر دکھی روز کا

دودھ ادنٹ اور بکری اور بھڑکے تھنوں میں سو جوآن کو مول لیسے وہ دودھنے کے بعد دو کام میں مختار ہے خواہ رکھے خواہ ان کو پھیر دے ایک صلح کھجور بدلے کروغا بازون کا دستور ہے لکنی دن کا دودھ گائے بکری کا بند رکھتے ہیں تاکہ مول لینے والا دھوکے سے مول لیسے حضرت نے فرمایا کہ بعد مول لینے کے خربار کو اختیار ہے خواہ رکھے خواہ پھیر دے بدلے کر ہی مذہب امام شافعی کا ہے اور امام اعظم کے مذہب میں بدلادینا نہیں کیونکہ یہ حدیث ہر دو سے قیاس کے مخالف ہے اسلئے کہ دایسی اور اباب میں تاوان کا یہ دستور ہے کہ اگر مثلی چیز ہے تو اسکا مثل دلایا جاہے اور اگر قیمت دار ہے تو قیمت دلائی جاتی ہے پس دودھ کا تاوان یا تو دودھ ہونا چاہیے یا قیمت ایک صاع چھوڑے نہ قیمت میں نہ مثل اور اگر چھوڑ دین کے ساتھ تاوان مقرر بھی ہو تو یہ چاہیے کہ دودھ کی کمی بیشی کے مطابق چھوڑے دلائے جائیں نہ یہ کہ دودھ تھوڑا ہو یا بہت ہر ایک کے عوض میں صرف ایک صاع چھوڑ دین کے دلاتے کا حکم ہوا ہے امام موصوف نے ظاہر حدیث کو قیاس کے مقابلے میں ترک کر دیا اور جانو رشتہ مشتری کے مکان پر بقد رچا یا اور دانا کھا با ہے وہی دودھ کا عوض ہو گیا ابو الحسن کی خبری خفی کا مذہب یہ ہے کہ حدیث کے قیاس پر مقدم ہونے کے لیے راوی کا فقیہ ہونا شرط نہیں بلکہ ہر راوی عادل کی خبر بشرطیکہ کتاب و سنت کے مخالف نہ ہو قیاس پر مقدم ہے کیونکہ جب راوی کی عدالت اور ضبط ثابت ہو چکا تو اب خبر میں راوی کی طرف سے تغیر کا احتمال ہونا ایک امر موہوم ہے اور ظاہر ہے کہ وہ اسی طرح روایت کرے گا جیسے کہنے کا اور اگر سنی ہوئی بات کو تغیر بھی کرے گا تو اس طرح تغیر نہ کریگا کہ مطلب کچھ کا کچھ ہو جائے اس لیے کہ تمام صحابہ عادل ہیں پس صحابی عادل و ضابط کی خبر ہمیشہ قیاس پر مقدم رہے گی چنانچہ حضرت عمرؓ نے ایک صحابی غیر فقیہ کی خبر کی بنا پر جنین کی دیت غرہ مقرر کیا تفصیل اسکی یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے بیت کا بچہ ساقط کر دینے کے باب میں صحابہ سے مشورہ کیا اور ان سے بنی علیہ السلام کے وقت کی اسکی کوئی نظیر دریافت کی تو عمل بن مالک نے کہا کہ ایک عورت نے دوسری عورت کے جو حاملہ تھی خیمے کی چوب مار دی جسکے صدر سے وہ مر گئی اور اسکے پیٹ کا بچہ بھی مر گیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنین میں غرس کا فیصلہ کیا اور قاتلہ کو قصاص میں مثل کیے جانے کا حکم دیا حضرت عمرؓ نے اس خبر کے مطابق عمل کیا باوجودیکہ عمل بن مالک فقہا صحابہ میں سے نہ تھے حضرت عمرؓ نے غرس کی قیمت پچاس دینار لگائے اور ہر ایک

دینار دس درم کا جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے مصنف میں زید بن اسلم سے روایت کی ہے حضرت عمرؓ کے اس خبر پر عمل کرنے سے ثابت ہوتا ہے کہ قیاس پر خبر کو ترجیح ہے اور گو خبر قیاس کے خلاف ہو مگر اسکو ترک نہیں کیا جاتا چنانچہ خبر مذکورہ بالا بھی سراسر قیاس کے خلاف ہے اس لیے کہ اگر بیٹ کے بیچے میں جان پڑ گئی تھی تو پوری دیت واجب تھی اور وہ سونے سے ایک ہزار دینار ہیں اور چاندی سے دس ہزار درم اور اگر جان نہ پڑی تھی تو اسکی دیت کچھ بھی نہ تھی کرنی کی تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ رادی عدالت و حفظ میں مشہور ہو علم و اجتہاد میں مشہور ہو یا نہ ہو تو اسکی خبر کو کسی طرح ترک نہ کرنا چاہیے گو قیاس اس کے موافق ہو یا مخالف و باعتبار اختلاف حال الرواۃ قلنا

شرط العمل خبر الواحد ان لا یكون مخالفا للكتاب اور باعتبار اختلاف حال رادین کے علمائے حنفیہ نے خبر آحاد پر عمل کرنے کی یہ شرط کی ہے کہ کتاب الشریعہ کے مخالف نہ ہو جیسا کہ عبادہ بن صامت سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہوا لا صلوة لمن لم یقر بقیمہ بقاءۃ الکتاب یعنی نہیں ہے نماز اس شخص کی جس نے احمد نہ پڑھی اس حدیث کے ساتھ امام شافعیؒ نے سورہ فاتحہ کے نماز میں پڑھنے کی فرضیت پر تک کیا ہے اس لیے کہ نفی کی گئی ہے نماز کی اس سے کہ فاتحہ نہ پڑھے اور حنفیہ کے نزدیک نفی کمال کی ہے یعنی بغیر اسکے نماز پوری نہیں ہوتی کیونکہ نماز کی نفی کے معنی لینا اس آیت کے مخالف ہے۔ فاقروا ما نذیرہن القرآن یعنی پڑھو جو کہ آسان ہو قرآن سے پس فرض کہ بغیر اسکے نماز ادا نہوا ایک آیت یا میں آیتوں کا پڑھنا ہے قرآن سے خواہ فاتحہ ہو یا سوا اسکے اور کچھ اور سورہ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے کہ بغیر اسکے نماز ناقص ہوتی ہے اور امام شافعیؒ کا حدیث پر عمل کرنا اور کتاب کو ترک کرنا بجا ہے اس لیے کہ خبر واحد ظنی ہے اور کتاب قطعی۔ والسنة المشهورة اور دوسری شرط خبر واحد پر عمل کرنے کی یہ ہے کہ سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو جیسے ابن عباس کی یہ حدیث جسکو مسلم نے روایت کیا ہے ان رسول الله صلی الله علیہ وسلم قضی بینه و مشاہد یعنی حضرت عائشہ نے حکم فرمایا ساتھ قسم کے اور گواہ کے مخالف ہے اس حدیث کے جسکے الفاظ یہ ہیں البیتة علی المدعی والبیان علی من انکر یعنی شاہد مدعی پر ہے اور قسم اس شخص پر ہے جو انکار کرے وان لا یكون مخالفا للطاهر اور دوسری شرط خبر واحد پر عمل کرنے کی یہ ہے کہ ظاہر کے بھی خلاف نہ ہو جیسے



بسم اللہ کو بلند آواز سے پڑھنے کی حدیث عبداللہ بن عباس سے مروی ہے اگرچہ حاکم اور دارقطنی نے اس کی تصحیح کی ہے مگر اسپر علیہ السلام نہیں ہو اکیونکہ اسکے مقابلے میں بہت سی روایات صحیح اس امر کی موجود ہیں کہ بغیر خدا اور خلفائے راشدین جہری نماز دن میں قراءت کو الحمد للہ رب العالمین سے شروع کرتے تھے اور سب لوگ بسم اللہ کا انفا کرتے تھے اگر بسم اللہ کا جہر رسول خدا سے ثابت ہوتا تو ان کی شان سے یہ بعید تھا کہ مدتہ الامراء کے علمبرآراء کے ملوک رہتے اور جتنے تابعین تھے وہ بھی بسم اللہ کو آہستہ کہتے تھے اور یہی مذہب سفیان ثوری اور ابن مبارک کا ہے اور ابن ماجہ اللہ اور ابن منذر نے کہا ہے کہ یہی قول ابن مسعود۔ ابن زبیر۔ عمار بن یاسر عبداللہ بن مسعود۔ حاکم حسن بن الحسن۔ خبیسی۔ نخعی۔ اذہامی۔ عبداللہ بن مبارک۔ قتادہ۔ عمر بن عبدالعزیز۔ اعش۔ زہری۔ مجاہد۔ ابی جمیل۔ احمد بن اسحاق اور امام ابو حنیفہ کا ہے۔ (۲) اسی قبیل سے ہیں وہ احادیث جن میں انس اور ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ ہمیشہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم قنوت نماز صبح کی اخیر رکعت میں پڑھتے تھے انس کی روایت کو دارقطنی نے اور ابو ہریرہ کی روایت کو بخاری نے بیان کیا ہے چنانچہ امام شافعی کا اسپر علیہ السلام سے امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ سوائے دو ترکے اور کسی نماز میں دعائے قنوت پڑھنا روا نہیں اگر آنحضرت دعا سے قنوت فجر کی نماز میں پڑھتے ہوتے تو صحابہ کا ضرور اسپر علیہ السلام ہوتا جو ہمیشہ آپ کے پیچھے نماز پڑھتے تھے یہ کہے ہو سکتا ہے کہ ہم غیر صحابہ کا اسکو بھول جاتا اور وہ حدیثیں قطعی موضوع ہیں (۳) بقول بحر العلوم مصنف شرح مسلم النبیوت اسی قسم سے صلوٰۃ التسبیح بھی معلوم ہوتی ہے جس کی حدیث ابن عباس سے ابو داؤد ابن ماجہ اور بیہقی وغیرہ نے روایت کی ہے کیونکہ صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین کی ہمت ہر ایک توبہ و استغفار کے کام میں مصروف تھی اور جبکہ صلوٰۃ التسبیح کے یہ فضائل کہ اسکے کرنے سے گلے پھیلے پڑانے سے بھول چوک کر اور جان بوجہ کہے ہوئے اور چھوٹے بڑے اور چھپے ہوئے اور ظاہر گناہ بخش دیے جاتے ہیں ان کے نزدیک ثابت ہوتے تو وہ ضرور اسپر علیہ السلام کرنے اور بعض متاخرین اہل حدیث کا یہ کہنا کہ صلوٰۃ التسبیح کی حدیث میں اگرچہ بعض طریقے ضعیف ہیں مگر طریقوں کی کثرت کی وجہ سے درجہ حسن کی پہچان سے قابل وثوق نہیں قال علیہ السلام تکررکم الاحادیث بعدہ آنحضرت نے فرمایا کہ میرے بعد بہت سی حدیثیں میری طرف سے پاس ہوئیں گی سینکڑوں ہزاروں بلکہ لاکھوں حدیثیں دانت لوگوں نے

وضع کر لین جا دین زید کا بیان ہے کہ چودہ ہزار حدیثیں ایک طرف زنادقہ نے وضع کر لین عبد الکریم  
و مناع نے خود تسلیم کیا تھا کہ چار ہزار حدیثیں اسکی موضوعات میں بہت سے نقات اور پاراں تھے جو  
تیکہ نئی غلطیوں اور ترغیب میں وضع کرتے تھے حافظ زین الدین عراقی لکھتے ہیں کہ ان حدیثوں نے بہت  
ضرر پہنچایا کیونکہ ان وضعین کے متفقہ اور ترویج اور زہد کی وجہ سے یہ حدیثیں اکثر مقبول ہو گئیں اور  
رداج پانگنیں اسلئے آئمہ حدیث کو ان کی تنقید و تصحیح میں بڑی جانفشانی پڑی اور لاکھوں حدیثوں  
میں سے نہایت احتیاط کے ساتھ تھوڑی تھوڑی حدیثیں باقی رکھیں۔ فاذا ردوی ملکہ معنی حدیث

فاعرضہ علی کتاب اللہ فاوافق فاقبلوہ وماخالف حرد وہ لیس جب کوئی حدیث  
میری طرف سے تمہارے پاس روایت کی جائے اسکو کتاب کے سامنے پیش کر دو موافق ہو تو قبول کرو  
اور اگر وہ حدیث کتاب اللہ کے مخالف ہو تو اسکو رد کر دو۔ یاد رکھو کہ یہ حدیث موضوع اور قابل اعتبار  
نہیں جیسا کہ میر سید شریف نے رسالہ اصول حدیث میں اسکی تصریح کی ہے اور مدین الاصول میں جو  
لکھا ہے کہ یہ حدیث صحیح بخاری میں موجود ہے بالکل غلط ہے یا حضرت کے فرمانے کا نشانہ ہو گا  
کہ آگے کو لوگ میری طرف سے حدیثیں بنا بنا کر قرآن کا معارضہ کریں تو نکو انبرعل نہ کرنا چاہیے اور اپنے  
موضوع حدیث کی شناخت کے لیے قرآن سے ملانا بسیار فرار دیا ہو و تحقیق ذلك فی ماروی

عن علی بن ابی طالب انه قال کانت الرواۃ علی ثلثۃ مؤمن مخلص صحب رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم و عرف معنی کلامہ اور تحقیق اسکی یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول  
ہوا ہے کہ راویوں کی تین قسمیں ہیں مؤمن مخلص جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں  
رہا اور انکے کلام کو سمجھا جو کچھ آپ نے اسکے سامنے بیان کیا اس کلام کے معنی سے بخوبی  
آگاہ ہوا اور آپ کی مراد سے واقف تھا۔ و اعرابی جاء من قبیلۃ فہم بعضہم مع ولم یعرف

حقیقۃ کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فہجم الی قبیلۃ فری بغير لفظ رسول اللہ صلی  
اللہ علیہ وسلم فبغير المعنی ہوی ان المضر کانتا و در سب اعرابی کا اپنے قبیلے سے آیا اور حضرت کے  
بعض کلام پاک کو سنا مگر اسکی حقیقت کو نہ پہنچا پھر اپنے قبیلے کی طرف لوٹ گیا اور ان الفاظ میں  
حدیث کو روایت کیا جو حضرت کی زبان مبارک سے نہیں نکلے تھے پس معنی بدل گئے حالانکہ اس  
اعرابی کو یہ گمان رہا کہ جو کچھ آنحضرت نے فرمایا تھا وہ بے کم و کاست ادا کرتا ہوں و منافق لم یعرف

نفاق مالم یجمع وافتري فمنه من اناس فظنوه مومنا مخلصا فزودوا ذلك وامتصه  
 بین الناس تیسری قسم وہ منافق ہے جس کا نفاق ظاہر نہیں ہوا اسے بغیر سے روایت کر دیا  
 اور نہ ترا بانہ حال اس سے اور لوگوں نے سنا اور اسکو میں نخلص سمجھا اس طرح روایت در روایت ہوئی  
 لوگوں میں مشہور ہو گئی یہی وجہ ہے کہ بخاری نے چھ لاکھ حدیثوں میں سے جو اس کے پاس تھیں ۲۵۰۰  
 حدیثیں باقی رکھیں اگر کمرات نکال ڈالی جائیں تو صرف ۲۰۰۰ حدیثیں باقی رہتی ہیں اور سلم نے  
 اپنی صحیح کو تین لاکھ حدیث سے انتخاب کر کے بارہ ہزار اس میں رکھی ہیں فلما للمعولین راویوں  
 کے اختلاف کی وجہ سے وجب عنہما لخبیر علی لکتاب السنۃ المشہورۃ خبر واحد کا کتاب  
 اور سنت مشہورہ سے مقابل کرنا چاہیے اگر اس کے مخالف ہو تو ترک کر دینا چاہیے ومثال المعوض علی

الکتاب فی حدیث مسل الذکر فیما یروی عنہ علی السلام من مس ذکرہ فلیتوضا  
 اور کتاب الشہر پر پیش کرنے کی مثال یہ ہے کہ حضرت نے فرمایا کہ جو کوئی تم میں سے اپنے ذکر کو ہاتھ  
 لگائے تو چاہیے کہ وضو کرے جیسا کہ بسرہ بن صفوان سے مالک عبد ابوداؤد ترمذی نسائی ابن ماجہ  
 اور دارمی نے روایت کی ہے اور اس بات کی داغ بیل بھی احمد اور بخاری نے تصحیح کی اور معوضنا

علی لکتاب فخرہ مخالفنا قولہ تعالیٰ فیہ رجال یحبون ان یتطہروا فاما منہم کانوا

یسبغون بالاحجار ثم یغسلون بالماء ولو کان مسل الذکر حدیثا لکان هذا  
 نجیسا لا تطہیرا علی الاطلاق پس حدیث مذکورہ کو کتاب الشہر سے ملایا تو اس کے مخالف  
 پایا چنانچہ اللہ تعالیٰ مسجد قبا کے نازیوں کی نسبت فرماتا ہے کہ سیمین موہین جنکو خوشی ہو پاک  
 رہنے کی اور یہ لوگ اول متعدد ذکر کا ڈھیلے سے استنجا کرتے تھے پھر پانی سے دھوتے تھے اور ظاہر ہے  
 کہ استنجا کرنے سے مس ذکر واقع ہوتا ہے پس اگر ذکر کے چھونے سے وضو ٹوٹتا تو استنجا تطہیر نہ ہوتا بلکہ اس  
 سے تو بدن نجاست میں مبتلا ہو جاتا۔ کیونکہ نجاست حکمی قرار پاتا جو نجاست حقیقی سے قوی ہوتی ہے  
 اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ذکر چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اس کے بعد وضو کرنا واجب ہے کیونکہ  
 مس ذکر کے بعد وضو کرنے کا حکم دیا ہے پس اگر مس ذکر سے وضو نہ ٹوٹتا تو وضو کرنے کے لیے حکم نہ پاتا  
 کیونکہ بے فائدہ ہوتا اور نص قرآنی کا مقتضایہ ہے کہ مس ذکر سے وضو نہیں ٹوٹتا علیہ ابو حنیفہ  
 نے حدیث کو متروک کر دیا اور شافعی نے اس پر عمل کیا امام ابو حنیفہ کی دلیل مس ذکر سے وضو نہ ٹوٹنے

پر وہ حدیث بھی ہے جو نسائی اور ترمذی اور ابو داؤد نے طلق بن علی سے روایت کی ہے کہ حضرت سے اس شخص کا حال دریافت کیا گیا جو اپنا ذکر چھوے اور پھر وضو نہ کرے اپنے فرمایا کہ وہ نہیں مگر اگر تم میں سے اور اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور ابن ابی شیبہ نے مصنف میں اور طحاوی نے بھی روایت کیا ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث ان تمام حدیثوں سے زیادہ صحیح ہے جو اس باب میں آئی ہیں اور طحاوی نے کہا ہے کہ اسکی اسناد مستقیم ہے نہ مضطرب اور طحاوی نے بیان کیا ہے کہ علی بن المدینی جو بخاری کے استاد ہیں طلق کی حدیث کو بسرو کی حدیث اچھا بتاتے تھے اور طحاوی نے عمر بن فلاس سے بھی نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا کہ طلق کی حدیث ہمارے نزدیک بسرو کی حدیث صحیح تر ہے اب ایک بات انصاف کی ہے کہ زودی جو شافعی مذہب میں لکھتے ہیں کہ جب تک حدیثوں میں مطابقت ہو سکے واجب ہے اور جبکہ اس جگہ دونوں حدیثیں طرفین کی صحیح ہوں تو مطابقت اس طرح ہو سکتی ہے کہ بسرو کی حدیث میں وضو کے معنی ہاتھ دھونے کے لیے جائیں اور یہ حکم یعنی ہاتھ دھونا تہیہ لیکن زودی کی تاویل سے وہ تاویل بہتر معلوم ہوتی ہے جو صحیح صادق میں لکھی ہے کہ بسرو کی حدیث میں مس ذکر کنا یہ ہے کہ ذکر میں سے کوئی شے ہاتھ سے نکالی جائے جیسا کہ طلق میں منی نکالی جاتی ہے اگر کوئی کہے کہ مطابقت جب واجب ہے کہ دونوں حدیثیں جائزین کی قوی ہوں اور اس جگہ طلق کی حدیث ضعیف ہے تو جواب یہ ہے کہ طلق کی حدیث کے راوی جتنے ہیں سب ثقہ ہیں جس وقت علی بن المدینی - عمر و فلاس - طبرانی - ابن حبان - ابن عزم - طحاوی اور ترمذی جیسے اکابر اسکی صحت کو تسلیم کریں تو پھر احتمال ضعف کا کمالاً صرف وہم دگان ہوگا بغیرا ورفاقیہ کے درمیان اختلاف کا خروہ ان ظاہر ہوتا ہے جہاں ایسا اتفاق پڑے کہ کوئی آدمی وضو کرے اور پچا کرنا بھول جائے پھر پانی سے استنجا کرے تو ابو حنیفہ کے نزدیک استنجہ کی حالت میں ذکر کے چھوہلنے سے وضو نہیں آئے گا اور شافعی کے نزدیک تو طے جائے گا وکذا قولہ علیہ السلام ایما امرأة نكثت نفسها بغیراذن ولیہا فکاحها باطل باطل باطل اس طرح یہ جو رسول علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ جس عورت نے بغیر اپنے ولی کے نکاح بڑھوایا تو وہ نکاح اس کا باطل ہے اگر وہی پر عمل کرے امام شافعی و مالک کہتے ہیں کہ عورت کا نکاح اسکی عبارت کے ساتھ منعقد نہیں ہوتا

خروجاً مخالفاً لقوله تعالى فلا تقضوهن ان یلکھن ازواجهن فان الکتاب یوجب

تحقیق التکلیح منہن یعنی حدیث مذکورہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے مخالف ہے کہ نہ رد کیے اور تو ان کو  
 کہ تکلیح کر لیں اپنے خاوندوں سے کیونکہ کتاب ثابت ہے کہ عورت کو اپنا تکلیح خود کر لینا درست  
 ہے اگر حدیث پر عمل کیا جائے تو اس آیت کا بطلان لازم آئے اس لیے امام ابو حنیفہ نے حکم دیا ہے  
 کہ عورت تکلیح کا تکلیح بغیر حاضر ہونے والی کے جائز ہے و مثال لعرض علی الخان المشہور روایت  
 انقصا، بشاہد و بیہین اور مشہور پر پیش کرنے کی مثال ہو کہ خبر ماد میں آیا ہو کہ اگر مدعی کے  
 پاس ایک گواہ ہو اور دوسرے گواہ کے بدلے مدعی قسم کھائے تو نصاب شہادت پورا ہو جائے گا  
 خبر واحد کا لفظ یہ ہے قضى بالبیہین مع الشاہد یعنی آنحضرت نے فیصلہ کیا ایک گواہ کے  
 ساتھ اور مدعی سے قسم لی فانہ خوجر مع الفالقول علیہ السلام پس یہ مخالف ہے آنحضرت  
 کے قول قل وقل کے جو مشہور بلکہ متواتر ہے البینة علی المدعی والبیہین علی من انکر یعنی  
 گواہ لانا مدعی کے ذمے ہے اور مدعا علیہ کے ذمے قسم کھانا ہے اس حدیث میں مدعی کی جگہ  
 گواہی صرف اور مدعا علیہ کی طرف سے قسم کا کھانا قرار دیا گیا ہے کیونکہ تکلیف لام البیہین میں  
 استغراق جنس کے لیے ہے یعنی تمام قسین مدعا علیہ پر ہیں تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قسم مختص ہے  
 مدعا علیہ سے اس حدیث نے جنس شہود کا مدعی پر اور جنس بیہین کا مدعا علیہ پر حصر کر دیا ہے اور امام  
 شافعی امام مالک اور امام احمد کا عمل پہلی حدیث پر ہے اور امام ابو حنیفہ نے باتباع حدیث تالیف  
 ائمہ ثلاثہ کا خلاف کیا ہے یعنی ان کے نزدیک مدعی سے کسی حال میں قسم نہ لی جائے گی بلکہ حلف  
 خاص ہے مدعا علیہ کے ساتھ دوسری خرابی اس خبر واحد میں یہ ہے کہ اس کے طریق سب ضعیف  
 ہیں اسکو نقاد فن حدیث یعنی یحییٰ بن سعید نے رد کیا ہے تیسرا جواب امام ابو حنیفہ کی طرف سے  
 یہ ہے کہ یہ حدیث مخالف ہے نص صریح کتاب کے واستشهدوا شہیدین من رجالکم فان  
لم یکنوا فہرجل وامرأتان یعنی گواہ کر دو مردوں کو اپنے میں سے اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور  
 دو عورتیں اس آیت کریمہ میں حق سبحانہ تعالیٰ نے ہر طرح میں شہادت ہی کو مقرر کیا ہے نہ بیہین کو  
 جو تھے بصورت تسلیم سنی اس حدیث کے یہ ہو سکتے ہیں کہ حضرت نے حکم کیا شاہد اور بیہین سے ایسی باوجود  
 اسکے کہ مدعی نے ایک شاہد پر پیش کیا لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر باوجود عدم تکمیل نصاب  
 شہادت کے لحاظ نہ فرمایا اور مدعا علیہ سے بیہین لی تو مراد بیہین مدعا علیہ سے نہ بیہین مدعی

پانچویں احتمال ہے کہ مراد شافعی سے خزیمہ ہو کیونکہ دوسری حدیث میں مروی ہے کہ حضرت نے انکی شہادت کو تنہا بمنزلہ دو شہادت کے قرار دیا ہے اور یہ حکم انکے خصوصیات میں سے ہے مجھے الف دلام قضی بالیمن مع الشاہدین میں مہد کا ہوسے اور مراد حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی شہادت سے ہوا یعنی دو مردوں کی یا ایک مرد اور دو عورتوں کی ہے اسی طرح الیمین سے بین مہود یعنی بین مدعا علیہ مقصود ہو باعتبار ہذا المعنی یعنی اختلاف حال رداۃ اور ظنیت خبر کی بنا پر قلنا خبر الواحد اذا خرج مخالفا للظاهر لا یعمل بہ حقیقہ نے کہا ہے کہ حدیث آحاد پر اس وقت عمل نہیں کرتے جبکہ وہ ظاہر حال کے مخالف ہو ومن

صور مخالفۃ الظاہر عدم اشھار الخبر فیما یعمد بالبلوی فی الصدرا کا دل والاشھار  
لا یضمر لا یتھمون بالنقصان فی متابعت السنۃ فاذا المریشھو المحترم

شدۃ الحاجۃ وعموم البلوی کان ذلك علاقة عدم صحته بمنزلة ظاہر حال کی مخالف  
صورتوں کے نہ مشہور ہونا حدیث کا صدرا اول و دوم میں ایسے معاملے میں ہے کہ عموماً آدمی اس  
میں مبتلا ہوں اسلیے کہ ان دونوں زمانوں کے آدمی سنت کی متابعت کرنے کی تقصیر کے ساتھ  
برہام نہیں ہیں۔ باوجود ضرورت کے اور عموماً آدمیوں کے اس میں مبتلا ہونے کے پھر مشہور نہ ہونا  
دلیل ہے اس حدیث کے عدم صحت کی کیونکہ جو معاملات ایسے ہیں کہ لوگوں کو رات دن پیش آیا  
کرتے ہیں انکے خلاف کوئی خبر شاذ یا ایک دو راویوں سے مروی ہو باوجودیکہ وہ آدمی ایسے ہوں  
کہ اگر اس خبر سے واقف ہوتے تو ضرور اسپر عمل درآ کر کرتے تو ایسی خبر رد کرنے کے قابل ہے اسپر  
عمل نہ کیا جائے گا کیونکہ اگر وہ مستبر ہوتی تو ضرور اگلے لوگوں میں مشہور ہوتی اور اسپر عمل درآ گیا  
جاتا نہ یہ کہ وہ خبر اسپر مخفی رہتی اور اسکے خلاف عمل درآ کر رہتے خواہ وہ خبر کا مباح کے باب میں ہو  
یا مندوب کے یا واجب کے یا حرام کے کیونکہ مقتضائے عادت یہ ہے کہ جس کام میں اکثر مبتلا  
ہوں اور اسکو کرتے ہوں اور کوئی خبر اسکے مخالف صادر ہو تو ضرور وہ اس سے واقفیت رکھتے  
اور اسکو تسلیم کر کے عمل درآ کر کرتے اور اس کام کو چھوڑ دیتے ہیں جبکہ انکو اس خبر سے آگاہ ہی  
نہیں ہوئی یا آگاہ ہونے پر بھی انہوں نے اسکو نہ مانا تو سمجھ لینا چاہیے کہ وہ عمل درآ کر کے قابل تہمتی  
سوال جن کاموں میں لوگ کثرت سے مبتلا ہوں ان میں قیاس مقبول ہو باوجودیکہ وہ خبر واضح

کتر سے تو پھر کیا وجہ کہ خبر واحد قبول نہ کی جائے۔  
 جواب قیاس خبر واحد سے کسی طرح کم نہیں بلکہ قیاس اُس سے قوی ہے اس سے ظن واجب  
 ہوتا ہے اور خبر واحد سے اُس وقت تک ظن واجب نہیں ہوتا جب تک شہرت نہ حاصل کر لے  
 اس سے اس وقت ظن واجب ہوتا ہے کہ لوگوں کے عمل و رآد کے مخالف نہ ہو حاصل کلام یہ ہے  
 کہ ابو حنیفہ کے نزدیک وہ خبر واحد احتجاج کے قابل نہیں جو ایسے مسائل میں وارد ہو جس میں کثرت  
 سے لوگ مبتلا ہوں اور انکو اسکی خبر نہ ہو اسکے برخلاف عمل رکھتے ہوں کیونکہ عادت خبر کے پھیلانے  
 اور نقل کرنے کی متقاضی ہے اور جبکہ وہ پھیلی نہیں تو معلوم ہوا کہ قابل عمل نہ تھی اور یہ بھی خبر  
 واحد کے کاذب ہونے کی علامت ہے کہ اسکے دیکھنے والوں میں سے صرف ایک ہی شخص اسکی  
 روایت کرے اور دوسرے باوجود شدت حاجت کے کبھی اسکا ذکر نہ لائیں تو یہ راوی قطعی  
 جھوٹا سمجھا جائے گا خاص کر ایسی حالت میں کہ وہ یہ بات کہتا ہو کہ اس واقعہ کا اُن تمام آدمیوں کو  
 یا اُن میں سے اکثر کو علم تھا جنہوں نے بیان نہیں کیا مگر شیعہ ایسے آدمی کو راست گو سمجھتے ہیں وہ  
 کہتے ہیں کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پھرے تو غدیر خم کے مقام پر کہ ایک جگہ ہو گیا اور دینہ  
 کے درمیان میں صحابہ کو جمع کر کے جو ایک کمرے سے زیادہ تھے اپنے بعد حضرت علیؑ کے خلیفہ بلا فصل  
 ہونے کی نص کی مگر حضرت کی وفات کے بعد صحابہ نے اس نص کو چھپا دیا اور ابو بکر صدیقؓ سے  
 بیعت کر لی مگر یہ قول شیعہ کا انتہا درجے پر صداقت سے گرا ہوا ہے اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 انکو اپنے بعد خلیفہ کر دیتے تو خود حضرت علیؑ اور انکے معاونین بنی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے  
 بعد ضرورت کے وقت اس حدیث کے ساتھ استدلال کرتے اور شیعہ کا یہ کہنا کہ صحابہ نے بوجہ ظلم  
 اور عناد اور مکابروہ کے واقعہ غدیر خم تمہیل نہ کی اور امر حق سے چشم پوشی کی یہ ایک ایسی بات  
 ہے کہ اسکو عقل سلیم تجویز نہیں کرتی کیونکہ اس میں دین اسلام کا باطل کرنا لازم آتا ہے کیونکہ اگر  
 صحابہ کے حق میں یہ خیال کریں کہ حاجت کے وقت بیان کرنے سے چشم پوشی کی اور امر واجب کو چھپا  
 تو اس نفاق کا احتمال یہاں تک بڑھے اور اس کا ایسا خراب نتیجہ نکلے کہ اسکا تدارک ممکن نہ ہو اور کسی  
 شرعی بات اور فرعی مسئلے میں وثوق نہ رہے کیونکہ قرآن و حدیث اُن ہی کے ذریعہ سے ہم کو  
 پہنچے ہیں بلکہ یہ منقبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک رجوع کرتی ہے کہ انکی صحبت میں

ایسے ایسے لوگ رہے اور ان کی مطلق اصلاح نہوئی اور اس سے تو بوہرون کے داخلی درناغیر لوگ مجتہد اور خو جوں کے آغا خان کی صحبت ہی اتر دار رہے کہ ان کے تیج نہایت وفادار ہو سکے ہوتے ہیں ہر موان کی حکم عدولی نہیں کرتے اور شیخہ یہ جو کہتے ہیں کہ امیر المومنین علیؑ کے ساتھ اپنی خلافت کے مدعی نہوے تو یہ سبب تقیہ کے تھا یہ بھی درست نہیں ہے کہ علیؑ رضی اللہ عنہ کو پوری پوری توت حاصل تھی اور انکی شجاعت کا تو کیا کہنا ہے انکو بنی صلی اللہ علیہ وسلم علیفہ کر دین اور وہ اس پر عمل نہ کریں تو یہ بات محالات سے ہے بلکہ حضرت علیؑ کی شان میں یہ الزام لازم آتا ہے کہ انھوں نے طلب حق میں کمال سستی و تقصیر کی بلکہ ایسے بد اعمال صحابہ کی تائید کرتے رہے باوجودیکہ حضرت فاطمہ زہراؑ کی بی بی عتیمہ اور حسن و حسینؑ انکے صاحبزادے تھے اور عباس بن عبدالمطلب جیسے نامی اور عالیشان انکے مشیر اور تابع تھے اور زبیر جیسے بہادر انکی معاونت کو آمادہ تھے اور بنی ہاشم کا تمام نامی خاندان جن کا تمام اہل عرب لوہا مانتے تھے انکی معاونت کو موجود تھا پھر کمزوری اور تقیہ کس واسطے تھا کہ منافق صحابہ کے ساتھ خود بھی منافقت کرتے رہے اور اصل مہیت اسلام تو یہ تھی کہ واقعہ خم غدیر کے چھپانے کے بارے میں علیؑ رؤس الاشرار نصیحت کرتے اور انکو جس طرح کچھ نہ کچھ لوگ ہرزمانے میں انکے ساتھ ہوتے رہے ہیں اس وقت بھی ہوتے اور زہراؑ ہم تو ضرور ساتھ دیتے اور اگر کوئی نہ دیتا تو ساتھ ضرور ہی دیتا کہ جس نے قریش کے مقابلے میں ایک یتیم بے کس بے زاری سید المرسلین کی مدد کی اور نہ خیراً حضرت کی وصیت کی تعمیل کرنے کے بارے میں نوبت بہ شہادت پہنچتی تو کیا تھا زہراؑ سے نصیب ویسے بھی تو کانا مامٹ دریافت کی تکمیل کے جھیلے میں ابن ابی لمیم کے ہاتھ سے شہید ہوئے ومثاله فی الحکمیات اذا اخبر واحد ان

اموات تحرمت علیہ بالرضاع الطاری جازان یعقد علی خبرہ وقتزوج اختہا اور شریعات میں اسکی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے خبر دی کہ اس کی عورت بوجہ رضاع طاری کے اسپر حرام ہوگئی یعنی کسی نے شوہر کو یہ خبر دی کہ اس عورت کو اور تجھ کو سفر سنی میں فلان عورت نے دودھ پلا یا ہے پس جائز ہے کہ اس خبر پر بھر دسا کرے اور اس عورت کی بہن سے نکاح کرے ولو اخبرہ ان العقد کان باطلا حکم الرضاع کا یقبل خبرہ اور اگر کسی نے یہ خبر دی کہ رضاع کے سبب عقد نکاح ہی اول سے باطل تھا تو یہ خبر مقبول نہوگی اور زن و موہب



تفریق کی صورت نہ نکلے گی اور عورت کی بہن سے مرد کو نکاح کرنے کا حق نہ ہوئے گا کیونکہ خبر سلمان کی خبر ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ نکاح دونوں میں شہرت کے ساتھ بہت سے آدمیوں کے رد و ردہ بند ہے اگر ان زن و مرد میں دودھ کی شہرت ثابت ہوتی تو فرما کے جلسہ نکاح اور نکاح کے گواہوں کی یہ حرمت کا سبب بنتی نہ ہوتا اور جبکہ یہ سبب حرمت شہرت پذیر نہ ہوا تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ بات بے اصل ہے اور مسئلہ رضاع طاری میں ظاہر کے ساتھ مخالفت نہیں اور پھر بھی مصنف نے اسکو پہلے ذکر کیا تو وجہ اسکی یہ ہے کہ اسکے ایراد سے یہ دکھانا منظور ہے کہ جو مرد دران حکم کے ذریعہ ثابت اور اسکے ساتھ مخالفت ظاہر کا وصف وجوداً وعدماً پایا جاتا ہو وہ واضح ہو جائے و کذلک لو اخبرت للمرأة

بموت زوجها و طلاقاً یا ہا و هو غائب جازان تعتد علی خباہا و تنزع بغيره اسی طرح کسی عورت کو خبر دی کہ اسکا خاندن مر گیا یا اسکے خاندن نے اسکو طلاق دیدی ہو حالانکہ وہ غائب ہے جائز ہے کہ اعتماد کرے اسکی خبر پر اور دوسرے سے نکاح کرے ولو استبھت علی القبل فاخبرہ واحدہا و جعلہ لہ ادر اگر کسی شخص پر اندھیرے میں قبلے کی ریح مشتبه ہو جائے لکن کسی شخص سلمان جہت قبلہ بتلا دے تو اسپر عمل کرنا واجب ہو گا کیونکہ یہ خبر ظاہر حال کے مخالف نہیں و لو وجدہ ما ولا یعلہ حالہ فاخبرہ واحدہ عن النجاستہ یتوضا بل تیمم اور اگر کسی کو ایسا پانی ملا جس کی پاکی ناپاکی کا حال معلوم نہیں کسی نے بتلایا کہ یہ ناپاک ہے تو وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرے

### فصل

خبر الواحد حجة لاوی واحد کی خبر حجت ہے اور یہ امر شرعاً ثابت ہے چنانچہ صحابہ نے واحد عادل کی خبر پر عمل واجب جانا تھا اور کبھی کسی نے انکار نہیں کیا یہاں تک کہ ان کا اس امر پر اجماع ثابت ہے جس جبارع میں غلٹاے اور بعد بھی داخل ہیں مثلاً جب آنحضرت کے مقام دفن میں اختلاف ہوا تو سب نے اس خبر واحد پر اتفاق کر کے دینے میں دن کیا کہ انبیاء اس جگہ دفن ہوتے ہیں جہاں مرتے ہیں اسی طرح جب مسئلہ خلافت میں درمیان مہاجرین و انصار کے خلاف ہوا تو سب نے اس خبر واحد پر اتفاق کر لیا کہ امام قریش میں چاہیے اور آنحضرت آحاد کو تبلیغ احکام کے لیے بھیج کر تھے اگر خبر واحد حجت کے قابل نہ ہوتی تو کار تبلیغ کیسے تمام ہو سکتا تھا اور بعض صحابہ نے بعض صحابہ کی خبر کو تسلیم کرنے میں جو تامل کیا جیسا کہ بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ جبکہ ابو موسیٰ اشعری نے حضرت

عمر کے ساتھ یہ بیان کیا کہ مجھ کو رسول اللہ نے فرمایا تھا کہ جس وقت اذان بانگے ایک تمہارا تین بار اذان  
 نہ ملے تو لوٹ جانا چاہیے حضرت عمر نے کہا اقم علیہ البینۃ یعنی اس حدیث پر گواہ لا تو یہ گواہی  
 طلب کرنی احتیاط کی وجہ سے تھی تاکہ جوئی حدیث بنا لینے پر جرأت نہ کریں اور نیز راوی کے حقا میں  
 بھی شبہ معلوم ہونے کی وجہ سے ایسا کیا تھا ورنہ خبر واحدہ بالاتفاق مقبول ہو خصوصاً ابو موسیٰ اشعری  
 جیسے بڑے صحابی سے اور یہ جو بعض اس امر پر کہ خبر واحدہ قابل عمل نہیں ہونے کی دلیل لائے ہیں کہ بخاری مسلم  
 میں ابن سیرین سے روایت ابو ہریرہؓ مروی ہے کہ ایک بار رسول اللہ نماز ظہر با عصر میں ایک کیت پڑھنا چھو  
 اور سلام پھیر دیا اور بات کی تردید میں نے کہا یا رسول اللہ کیا بھول گئے آپ یا کم ہو گئی نماز فرمایا کہ  
 نہیں بھولا اور نہ نماز کم ہوئی مگر جب اور صحابہ سے قول تردید میں کی تصدیق ہوئی تو جسد نماز  
 رکھی تھی اسے تمام فرمایا دیکھو آپ نے خبر واحدہ پر اس وقت تک عمل نہیں فرمایا جب تک اسکی تصدیق دوسرے  
 نہ کی جو اب اسکا یہ ہے کہ یہ خود خبر واحدہ ہے تو اس سے استدلال کرنا اس بات پر صحیح نہیں کہ خبر واحدہ  
 عمل درست نہیں دوسرے آنحضرت نے اس وجہ سے توقف کیا تھا کہ جبکہ تمام جماعت نماز میں شریک  
 تھی تو دوسروں نے کیوں نہیں بیان کیا کیونکہ جب ساری جماعت سبب علم میں شریک ہو اور ان میں  
 سے ایک ہی آدمی خبر دے تو کذب کا مظنہ ہوتا ہے اور بے مواضع خالص حقوق اللہ  
 تعالیٰ یعنی خبر واحدہ چار موعودوں پر دلیل کے واسطے پیش ہو سکتی ہے ایک خالص حق اللہ میں جہاں  
 حق العباد نہ ہو جیسے عامہ شراک عبادات مثل روزہ نماز اور اسی قبیل سے ہیں وضو عشر اور صدقہ  
 نظر پس ان سب میں خبر واحدہ مقبول ہے جمہور کا یہی مذہب ہے بعض علما کا زعم یہ ہے کہ ایسی عبادت میں  
 خبر واحدہ مقبول نہیں جو اصل ہو بلکہ جو اس اصل پر متفرع ہو اس میں مقبول ہے کیونکہ وہ ایسی دلیل ہے  
 جو قوت نہیں رکھتی پس اسکا عمل بھی ایسی چیز میں جائز ہو گا جس میں قوت نہ ہو اور ایسی چیز فرار  
 ہے مگر جمہور یہ کہتے ہیں کہ عبادات سے مقصود عمل سے برابر ہے کہ اصل ہو یا فرع پس ان دونوں  
 قسم کی عبادات میں ایسے دلائل سے وجوب ہو گا جو عمل کو واجب کرتے ہوں گے اور دلیل اس پر  
 یہ ہے کہ آنحضرت نے ایک بزدی کی خبر کو بلال رمضان کے بارے میں قبول کر لیا تھا مایس  
 بعقوبۃ یعنی وہ حقوق ایسی حدود و قصاص کے قبیل سے نہوں یہ مذہب شیخ ابو الحسن کرخی حنفی کا  
 ہے ورنہ جمہور کے نزدیک راوی عادل کی خبر مسئلے میں مستبر ہو کر بھی کی دلیل ہو کہ حدود و شیخ

ساقط ہو جاتے ہیں اس لیے کہ رسول شریعی و سلم نے فرمایا ہے کہ تم حدود کو شبہوں کی وجہ سے ساقط کر دو اور خبر واحد میں بھی شبہ سے اس لیے وہ حدود میں قبول نہ کی جائے جو اباسگاہ ہے کہ مراد اس سے یہ ہے کہ جب تک حد لازم نہ آئے اور سبب حد کے ثبوت میں شبہ ہو تو حد ساقط کر دو نہ یہ کہ جب حد لازم آجائے اور اس میں کوئی چون دہرا کی گنجائش نہ رہے پھر بھی اسکو کسی شبہ کے خیال سے ساقط کر دو اگر شبہ کو معاملات میں اتنی مداخلت رہے تو کام کیسے چلے گا وہی میں بھی شبہ ہے مگر اسکو قبول کر لیتے ہیں اور ظاہر کتاب میں بھی ظن سے مگر اس سے حد و ثبوت ہوتے ہیں تو جسطرح خبر واحد عادل سے اور معاملے ثابت ہوتے ہیں حدود بھی ثابت ہوگی عموماً اہل اسلام کا یہی مذہب ابو حنیفہ نے کہا ہے کہ واحد عادل کی خبر حقوق الہی میں خواہ وہ مقوبات کی قسم سے ہوں یا عبادات و معاملات کی مقبول و مستبر ہے کیونکہ اسکے فرض و قہر سے کوئی محال لازم نہیں آتا اور جبکہ فرض و قہر سے محال لازم نہ آئے وہ جائز ہے فرقہ جانیہ جو مستزاد میں سے ایک فرقہ ہے وہ اسکا منکر ہے اس فرقہ کا خیال یہ ہے کہ اگر ایسا ہو تو بڑی بڑی خرابیاں واقع ہوں گی کیونکہ اگر خبر سے اسکی خبر میں کذب واقع ہو گیا تو اس سے حرام کا حلال ہونا اور حلال کا حرام ہونا لازم آجائے گا اس لیے کہ اگر خبر کا کذب کسی واقعی حلال چیز کو حرام ثابت کرے گی تو اس سے حلال حرام بن جائیگا اور اگر واقعی حرام چیز کو حلال ثابت کرے گی تو اس سے حرام حلال ہو جائیگا جو اب اسکا یہ ہے کہ یہ امر تو اس وقت میں بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی مفتی اور گواہ کوئی امر کسی پر واجب کرے کیونکہ اسکا کذب بھی جائز ہے جانیہ کی عدم جو از بد و دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر عملیات میں خبر واحد کا اعتبار ہو اور اس سے وجوب ثابت ہو تو عقائد میں اور نقل قرآن اور ادعائے نبوت میں بغیر سبب سے کسے بھی یہ بات جائز ہو نا چاہیے اور اسکے مطابق اعتقاد واجب ہونا چاہیے جو اب اسکا یہ ہے کہ ان امور کی خبر میں اور عملیات کی خبر میں بڑا فرق ہے کیونکہ عقائد میں یقین کا حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے اور خبر واحد سے یقین نہیں حاصل ہو سکتا اور صرف ایک آدمی کا قرآن کو نقل کرنا اور باقی تمام کا سکوت کرنا باوجودیکہ نقل کرنے کی ہر ایک میں خواہش ہوتی ہے عادتاً محال ہے اور نہ تاقل کے کذب سے محفوظ رہنے کی کوئی سبیل ہے ایسے طرح نبوت کا دعویٰ کرنا بھی غیر مستبر ہے کے عادتاً محال ہے اور نیز شرع نے بھی ایسے امور میں خبر واحد کو قبول کرنے کی ممانعت کی ہے ہاں

دلیل یہ ہے کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ جو مس سے جزیرہ نہیں لیتے تھے جب عبد الرحمن بن عوف نے خبر دی کہ پیر خداسے جو مس بجز یہ لیا تھا تو حضرت عمرؓ نے بھی لینا شروع کیا صحیح بخاری میں بھی بجا لے اسی طرح مروی ہے اور نسائی نے سید بن سبکے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے انگوٹھے کی دیت میں ۱۳ اونٹوں کے دینے کا اور چھنگلیا کی دیت میں چھ اونٹوں کے دینے کا حکم دیا تھا جبکہ آل عمر دین حزم کے پاس ایک نوشتہ پایا جنہوں نے کہا کہ یہ جناب سرگرد کائنات کا ہے جس میں لکھا ہوا تھا کہ ہر انگلی کی دیت دس اونٹ کی ہے اور حضرت عمرؓ نے اسی پر عمل کیا۔ و

خالص حق المصد ما فی الزام محض دوسرے خالص بندے کا وہ حق جس کا محض دوسرے پر لازم کرنا ہوتا ہے مثلاً بائع و مشتری میں سے ایک بیچ سے انکار کرنا اور دوسرا بیوت کے درپے ہو و خالص حق ما لیس فیہ الزام میرے وہ خالص حق بندے کا جس میں کسی دوسرے پر کوئی حق لازم نہیں کیا جاتا جیسے وکالت کے متعلق یا ایسے کے متعلق خبر بیان کرنا یا داد کا نوپیر جو گوشت فروخت ہوتا ہے اسکی نسبت یہ خبر دینا کہ یہ مسلمان کا ذبیحہ ہے یا کتابی کا و خالص حق

ما فی الزام من وجہ چوتھے وہ خالص حق بندے کا جس میں ایک وجہ سے لازم کرنا ہو اور دوسری وجہ سے لازم نہ کرنا ہو مثلاً وکیل کو وکالت سے معزول کرنا یا غلام کو تصرفات سے روک دینا کہ اس میں ایک جہت سے تو حق کا لازم کرنا ہے اور وہ یہ کہ وکیل کو معزول کرنے اور غلام کو روک دینے سے آئندہ کو ان کا عمل و تصرف معاملات میں باطل ہو جائیگا اور دوسری حیثیت سے لازم نہ کرنا ہے اور وہ یہ کہ موکل و مالک اپنے حق میں تصرف فتح کے ساتھ کرتے ہیں جیسا کہ وکیل و اجازت کے ساتھ اپنے حق میں تصرف کرتے ہیں۔ اما الاول فیقبل فی خبر الواحد اول یعنی خالص حق الکی میں ایک شخص کی بھی خبر مقبول ہے ایسے معاملات میں راوی کا آزاد ہونا اور کر شہادت کا زبان سے کتنا شرط نہیں مگر عدالت کا شرط ہونا ایمان میں ساقط نہیں ہو سکتا۔ فان رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم قبل شہادۃ اعرابی فی ہلال رمضان کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روایت بلال رمضان میں اعرابی کی شہادت کو قبول کیا اور قطعی میں روایت کی ہے کہ ایک اعرابی آنحضرتؐ کے پاس آیا اور کہا کہ میں نے چاند کو دیکھا ہے آنحضرتؐ نے صحابہ کو حکم دیا کہ کل صبح سے روز رکھیں اور سنن اربعہ میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ایک

اعرابی حضرت کے پاس آیا اور کہا کہ میں نے چاند کو دیکھا ہے آپ نے اُس سے کہا کہ کیا تو اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ کوئی معبود سوا اللہ کے نہیں ہے جواب دیا کہ ہاں پھر پوچھا کہ گواہی دیتا ہے اس بات کی کہ محمد اللہ کے رسول ہیں جواب دیا کہ ہاں حضرت نے بلال کو فرمایا کہ لوگوں سے کہو کہ روزہ رکھیں روزہ اللہ کا خاص حق ہے پہلی حدیث ثابت ہے کہ حضرت نے اُس سے کلمہ شہادت زبان سے نہ کہلایا اور دوسری حدیث سے ثابت ہے کہ حضرت نے کلمہ شہادت کا اُس سے اقرار کیا مگر اسکا بھی زبان سے کہنا شرط نہیں ہے اور برسبیل احتیاط ایسا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں اور حضرت نے بھی اسی غرض سے ایسا کیا تھا واما اللہ فی شہادۃ فیما لعدۃ دوسری قسم میں ایک تو خبر کا تعدد ہونا چاہیے اور تعداد کی کم سے کم مقدار دو تک ہے چونکہ فریب سکاری اور حیلے مقدمات میں زیادہ پیش آتے رہتے ہیں اسلئے گواہوں کا تعدد ہونا احتیاطاً مقرر ہونا والعدالۃ دوسرے عادل ہو پس فاسق کی گواہی مقبول نہوگی بعض متاخرین کے نزدیک بقدر اس زمانے کے اس قسم میں مناسب ہے کہ فاسق کی شہادت قبول کی جائے اسلئے کہ کم لوگ فسق سے خالی ہیں لوگوں میں فسق بہت شائع ہو گیا ہے عادل لوگ بہت کم ہیں تو انہیں بناے مقدمات کیونکر ہوگی آدمیوں کے حقوق کی توضیح لازم آئے گی اور یہ شرعاً عداوت اور نفرتاً تقدیر سے بھی یہ منقول ہے فتاویٰ اے تاتار خانہ میں ہے کہ فاسق کی شہادت مقبول ہوگی اسواسلئے کہ فسق اسپر طاری ہے اور اصل میں وہ سعید ہے حضرت نے فرمایا ہو سکتا ہے کہ سعادۃ یعنی ہر مومن سعادت مند ہے اور اسی پر اعتماد ہے مگر یہ ضرور ہے کہ وہ فاسق لمن نہوا اور کذب کے ساتھ معروف و مشہور نہ ہو بلکہ صاحب مروت و جاہ ہو نہ کہ بالکل رذیل اور ذلیل ہو تفسیر مظہری میں قاضی ثناء اللہ لکھتے ہیں۔ بل فی زماننا ہذا التقادیر اذا کان وجہاذا مروۃ یغلب علی الظن انہ لا یکذب فی شہادۃ او دلت القرائین علی صدقہ بقبل شہادۃ یعنی ہمارے زمانے میں اگر فاسق صاحب جاہ و مروت ہو اور قاضی کو ظن غالب ہو کہ وہ جھوٹ نہ بولے گا اور قرینہ اسکی راست گوئی بردالت کرتا ہو تو اسکی شہادت قبول کی جائے گی اور جامع الفتاویٰ میں ہے۔ واما شہادۃ الفاسق فان تجری القاضی الصدق فی شہادۃ تقبل والا فلا یعنی قاضی کی شہادت اگر قاضی کے

گمان میں اُسکا صدق ہو دے تو قبول کی جائیگی ورنہ قبول نہیں کی جائے گی درمختار میں ہے کہ  
تنبیہ اور مجتہبے میں جو منقول ہے کہ فاسق اگر لوگوں میں صاحب مروت اور جاہ ہو تو اُسکی شہادت  
قبول کی جائے گی سو یہ قول ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا ہے کذا فی البحر اور اس قول کو کمال الدین  
بن الہمام نے فتح القدر میں اس طرح ضعیف کیا ہے کہ یہ تعلیل بقلبے نص کے ہے اللہ تعالیٰ نے  
فرمایا ہر دستہد واذ واعدل منکر یعنی گواہ کر دو صاحبان عدالت کو اپنے میں سے دیکھو تنبیہ  
نے شہادت کو عدالت سے تنقید کیا ہے و نظیرہ المنازعات اسکی نظیر اور مثال متاخرات  
باہمی بن مثلاً ایک نے دوسرے پر یہ دعویٰ کیا کہ اس نے یہ گھوڑا میرے ہاتھ بیچا تھا یا مجھ سے ہوا  
تھا یا اسکے اوپر میرے ہزار روپے آئے ہیں تو اس دعویٰ کے ثبوت کے لیے گواہ متعدد اور عادل  
چاہئیں کیونکہ اللہ فرما چکا ہے۔ واستشهدوا شہیدین من رجالکم یہ آیت بتاتی ہے کہ  
گواہ متعدد ہوں اور دوسری جگہ فرماتا ہے واستشهدوا ذوا عدل منکم اس آیت سے ثابت  
ہوتا ہے کہ گواہ عادل ہوں واذواتنا لثقیل فی خبر الواحد علامہ کا ن او فاسق  
اور تیسری قسم میں ایک کی خبر بھی مقبول ہوتی ہے عادل ہو یا فاسق ہو خبر کے لیے صرف عقل و تیز  
ہو تا شرط ہے پس ایسے بچے کا قول جس کو تیز نہوا اور بچوں کا اور مستوہ کا قول مستبر نہو گا ان کے ہوا  
کوئی بھی ایسا شخص گواہی دے جو عقل و تیز رکھتا ہو اور اپنا دل اسکی شہادت کو سچا جانتا ہو تو  
اُسکی گواہی مقبول ہوگی پتیز خود انے بھی ہر ایک کے بارے میں نیک و بد کی بات قبول کی ہے  
ایسے حقوق کے ثبوت میں اگر اتنی آسانی نہ رکھی جائے اور ہر جگہ شرط تعدد و عدالت کا لیا گیا جائے  
تو امور معاش میں بڑا غلط پڑ جائے کیونکہ عادل آدمی بہت کم پائے جاتے ہیں و نظیرہ المعاملات  
اسکی نظیر اور مثال معاملات باہمی ہیں پس اگر کوئی بھوشن و تیز لڑکا یا کوئی فاسق یہ خبر دے  
کہ فلان نے اپنا دکیل فلان کو کیا ہے یا فلان غلام کے مالک اسکو تجارت اور خرید و فروخت کرنے کا  
اذن دیا ہے تو یہ خبر قابل اعتبار ہوگی اور اسپر عمل کرنا جائز ہوگا اگر کوئی کنیز کسی سے آکر یہ کہے کہ  
میرے مالک نے مجھے آپکے پاس بھیج دیا ہے تو اس کا قول مقبول ہوگا اور اسکے ساتھ صحبت  
کرنا جائز ہوگا بشرطیکہ دل اس کے صدق قول کو قبول کرنا ہو داما الواجہ حیث شرط فیہ  
اما العدا و العدا لہ عند ابی حنیفہ جو حق قسم میں خبر دینے والے کے لیے امام اعظم دے

نزدیک یا عدد شرط سے یا عدالت یعنی ان دونوں میں سے صرف ایک چیز غیر مسلمین شرط ہے کیونکہ  
 جب اس قسم میں پہلی دونوں قسموں کی مشابہت موجود ہے تو اس میں حکم بھی من و مبرہرا ایک کا ہونا چاہیے  
 و نظائر العزل و الحجر مثال اسکی وکیل کو وکالت سے برطرف کرنا اور مازون غلام کو تجارت  
 سے روک دینا ہے پس اگر دو فاسق یا دو کافر وکیل کو یہ خبر دین کہ اسکو موکل نے مازول کر دیا ہے یا غلام  
 کو یہ خبر دین کہ مالک نے جو اسکو معاملات میں تصرف اور خرید و فروخت کرنے کی اجازت دی تھی  
 اس سے روک دیا اور منکر دیا ہے تو یہ خبر قابل پذیرائی ہوگی اور بعد اسکے وکیل در غلام مازون کا  
 معاملات میں تصرف کرنا ناجائز ہوگا اسی طرح ایک غیر عادل کی خبر پر بھی اعتبار کیا جائیگا اگر صاحبین  
 کہتے ہیں کہ اس قسم میں بھی بجز تمیز اور تصدیق قلبی کے اور کوئی امر شرط نہیں ذرا سنا م شرط ہے عدالت  
 نہ تعدد تاکہ دفع ضرورت میں حرج نہ آئے مگر دفع ضرورت کے لیے وہ شرط بھی مانع نہیں جو امام نے  
 تجویز کی ہو تنبیہ خبر دینے میں اور آدمیوں کے حق میں گواہی دینے میں بڑا فرق ہے گواہی میں ایسا  
 اور غلام کا کلام معتبر نہیں کیونکہ اس میں تیز زائد اور دلالت کاملہ کی ضرورت ہے اور عورت کی گواہی ناقص  
 ہے گواہی میں دوسرے پر حق کا لازم کرنا ہے اس لیے اس میں زیادہ احتیاط ملحوظ ہے اور خبر دینے میں  
 کسی پر کسی چیز کا لازم کرنا نہیں اور اگر کوئی چیز ایسی بھی ہے جس میں دوسرے پر کچھ لازم کرنا ہو تو اس میں  
 حکم غیر کے نفس پر پہلے لازم ہو جائے پھر دوسرے کی طرف تعدی ہوتا ہے جیسا کہ ہلال رمضان کی  
 خبر دینے میں اول روزہ گواہ پر لازم آئیگا پھر غیر پر پس ایسی چیز میں غیر بجز الزام تصدق نہیں اس  
 لیے ہلال رمضان کی خبر غلام اور عورت سے بھی مقبول ہے اور ایسا شخص جس پر ہمت زنا کی حد لگنی  
 اور تو بہ کرے تو اسکی حدیث قبول کرنی جائے گی مگر اسکی شہادت مقبول نہوگی اور بندہ ان کے پہلی  
 قسم کے حقوق میں گواہوں کا مسلمان ہونا بھی چاہیے پس کافر کی گواہی سے مسلمان پر حق ثابت نہوگا اور  
 ان کا آزاد ہونا بھی شرط ہے پس غلام کی گواہی مقبول نہوگی کیونکہ اس میں حق کا دوسرے پر لازم کرنا  
 ہوتا ہے اور دوسری قسم کے حقوق میں نیک و بد اور آزاد و غلام کی بات مقبول ہے اور جو تھی  
 اسکے حقوق میں تو آزادی اور اسلام کا ذکر ہی نہیں۔

ضمیمہ۔ حدیث کے طعون ہونے کی دو صورتیں ہیں یا خود راوی کی طرف سے طعن ہو یا غیر راوی  
 کی جانب سے راوی کی طرف سے طعن کئی طرح کا ہے ایک تو یہ کہ راوی اس حدیث کو روایت کرنے سے

انکار کرے ایسی حدیث بالاتفاق عمل کے قابل نہیں چنانچہ زہری کے ذریعہ سے احمد اور ترمذی حدیث  
 ابو داؤد اور ابن ماجہ اور دارمی نے یہ حدیث روایت کی ہے کہ جو عورت بغیر اذن دلی کے نکاح  
 کرے تو نکاح اُسکا باطل ہے الی آخرہ ابن جریر کہتے ہیں کہ میں نے زہری سے ملاقات کی اور انکو  
 اس حدیث کی خبر کی تو انھوں نے اسکی روایت سے انکار کیا جیسا کہ طحاوی نے روایت کیا ہے  
 اور اگر راوی قطعی طور انکار نہ کرے بلکہ یوں کہے کہ مجھے یاد نہیں پڑتا کہ میں نے یہ حدیث روایت کی  
 ہے یا یوں کہے کہ یہ حدیث مجھکو معلوم نہیں جیسے سہل بن ابی صالح سے ایک ثقہ آدمی نے دریافت  
 کیا کہ ربیعہ بن ابی عبدالرحمن نے یہ حدیث آپ کی سند سے بیان کی ہے کہ حضرت نے فیصلہ کیا  
 شاہد اور دین سے تو سہل کو یہ حدیث یاد نہ آئی اور اسکو بیان نہ سکے اس قسم کی حدیث کو ضعیف یا پویش  
 اور احمد بن حنبل کے نزدیک متردک ہے اور شافعی و محمد و مالک کے نزدیک متردک نہیں دوسرے یہ کہ  
 راوی نے روایت کرنے کے بعد خود ظاہر حدیث کے خلاف تصداعل کیا ہو اور یہ خلاف یقینی ہو تو  
 ایسی حدیث بھی عمل کے قابل نہیں جیسے بی بی عائشہ سے مروی ہے کہ جو عورت بغیر اذن دلی کے  
 نکاح کرے تو نکاح اُس کا باطل ہے حالانکہ اس حدیث کی روایت کے بعد خود انھوں نے اپنے  
 بھائی عبدالرحمن کی بیٹی خصہ کا نکاح اپنے اختیار سے کر دیا تھا اور اگر راوی حدیث کی روایت  
 کرنے سے قبل اُسکے برخلاف عمل کر گزرا ہو یا خلاف کی تاریخ معلوم نہ ہو تو یہ حرج نہیں اور اگر لفظ  
 حدیث میں کئی طرح کا احتمال ہو اور راوی اُن میں سے ایک معنی کو اپنی رائے سے متین کہے مثلاً  
 حدیث کا لفظ عام ہو اور راوی اُسکے ایک خاص معنی کو اختیار کر کے عمل کرے یا کئی معنی  
 مشترک ہو اور راوی بعض وجوہ کے مطابق عمل کرے تو حرج نہ ہوگا بلکہ یہ راوی کی طرف سے  
 تخصیص قرار پائے گی۔ بخاری میں ابن عباس سے مروی ہے کہ حضرت نے فرمایا من ذبک  
 دینہ فاقتلہ یعنی جو شخص بنا دین بدل ڈالے تو اُسکو قتل کر دکر من عام ہے جو مردوں اور  
 عورتوں کو شامل ہے مگر راوی نے اسکو مردوں کے ساتھ مخصوص کر دیا تھا مگر خافعی نے اس  
 تخصیص کو نہ مانا اور کہا کہ یہ ہنزلے تاویل کے ہے اسلیے غیر رجحان نہیں تیسری صورت حدیث  
 کے مطعون ہونے کی یہ ہے کہ راوی اُسکی روایت کرنے کے بعد کبھی اس پر عمل نہ کرے پس ایسی حدیث قابل  
 حجت نہیں البتہ قبل روایت کے اگر ترک عمل واقع ہوگا تو اس سے روایت پر عمل ساقط نہیں ہو سکتا



تظیر اسکی یہ ہے کہ علماء متہ نے عبداللہ بن عمر سے روایت کی ہو کہ جناب سرور کائنات دفع یرین کرتے تھے بنا ہرنے کہا ہے کہ میں دس برس تک ابن عمر کے ساتھ رہا مگر میں نے کبھی انکو دفع یرین کرتے نہیں دیکھا بجز بکیراقتلاح کے تو عبداللہ بن عمر کا اپنی روایت کے مطابق عمل نہ کرنا دلیل ہے اس بات کی کہ انکے نزدیک یہ روایت منسوخ ہے۔

غیر ادا کی طرف سے ملنے ہونے کی یہ صورت ہے کہ ایک صحابی دوسرے صحابی کے حدیث کے برخلاف عمل کرے بشرطیکہ حدیث ظاہر ہو صحابہ پر اس کے مقتضائے مٹنے رہنے کا احتمال نہ ہو تظیر اسکی یہ ہو کہ مسلم اور ابو داؤد اور ترمذی نے عبادہ بن صامت سے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بکیراقتلاح کرے بکر کے ساتھ تو سو کوڑے ہین اور جلاے وطن ہے اور عبدالرزاق نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے امیہ بن خلف کو جلاے وطن خیبر کی طرف کیا وہ ہر قتل سے مل گیا اور نصرانی ہو گیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اب میں کسی مسلمان کو جلاے وطن نہیں کروں گا اور اگر کوئی غیر صحابی ظاہر حدیث کے خلاف عمل کرے یا ظاہر حدیث کے موجب کو ترک کرے تو اس سے حدیث پر عمل کرنا ساقط نہیں ہوتا کیونکہ وہ قرائن حالیہ کو نہیں جان سکتا اور کلام میں کوئی قرنیہ مقابلہ موجود نہیں پس جو کچھ اُس سے صادر ہوگا محض اُسکے ظن کی وجہ سے صادر ہوگا اور اُسکا ظن واجب العمل نہیں اور نہ اُسکی عدالت صحابہ کی عدالت کی طرح ہوتی ہے۔

۲۷، آنحضرت کے افعال و قسم کے ہین ایک تو وہ ہین جنکی اقتدا کی جاتی ہے اور وہ چار قسم سے حالی نہیں یا مباح ہین یا مستحب ہین یا واجب ہین یا فرض ہین دوسرے ایسے افعال ہین جنکی اقتدا نہیں کی جاتی اور یہ یا آپ کی ذات کے ساتھ مخصوص ہین جیسے چار عورتوں سے زیادہ کے ساتھ نکاح کرنا یا طے کاروزہ رکھنا یا زلت ہین۔ جو افعال جلی آپ سے مقتضائے طبیعت کی وجہ سے صادر ہوئے تھے وہ مباح ہین ان میں اُمت میں شریک ہے اور اگر آپ نے کوئی بات مجمل طور پر کسی تھی اور پھر اُسکے بیان کے لیے کوئی کام کیا جیسے آپ نے فرمایا صلوا کما راہتونی اصلی رواہ البخاری یعنی نماز پڑھو جس طرح بھگو نماز پڑھتے دیکھتے ہو اور پھر آپ نے خود نماز پڑھی تاکہ لوگوں کو اُسکا حال معلوم ہو جائے تو ایسے افعال میں میں کا اعتبار ہے اگر وہ عام ہو تو

۱۷، ہے کہ کسی سبب کا قصد کرین اور وہ اتفاقاً طور پر مصیبت ہو جائے +۱۷

آپ کا فعل جو اسکے بیان کے لیے صادر ہوا ہے عام ہوگا اور اگر خاص ہے تو خاص ہوگا اور اگر فرض واجب ہے تو فرض واجب ہوگا اگر مندوب و مباح ہے تو مندوب و مباح ہوگا اور جو انماں اسکے سوا آپ سے صادر ہوئے ہیں اگر انکا حکم اباحت یا مذہب یا حرمت کا معلوم ہو گیا ہے تو جمہور کے نزدیک امت پر اسکی اطاعت و پیروی واجب ہے اور ایسے انماں امت کو شامل ہیں بعض کی رائے یہ ہے کہ خاص عبادات میں طاعت و پیروی واجب ہے مگر شیخ ابوالحسن کرخی حنفی اور اشاعرہ کے نزدیک انماں عبادات بھی آپ کی ذات قدسی صفات سے خصوصیت رکھتے ہیں امت کو شامل نہیں البتہ جنکے امت کو شامل ہونے پر دلیل پائی جائے گی تو وہ امت کو بھی شامل ہونگے اور حضرت کے جس فعل کا حکم مجہول ہو یعنی اسکے واجب و مندوب و مباح ہونے کا حال معلوم نہو تو امام مالک کے نزدیک ایسا کام واجب ہے اور امام شافعی کے نزدیک مندوب ہے اور اکثر حنفیہ کے نزدیک مباح ہے بشرطیکہ آپ اسپر ہمیشہ موافقت نہ رکھتے ہوں کیونکہ جس فعل کی آپ سے موافقت ثابت نہ ہو حنفیہ کے نزدیک واجب ہے چنانچہ عیدین کی نماز واجب ہے اسلئے کہ آنحضرت ہمیشہ اس کو پڑھتے تھے اور یہ بھی ضرور ہے کہ قصد قربت کی وجہ سے نہو کیونکہ کار مباح میں قربت مقصود نہیں ہوتی آمدی شافعی کا بھی یہی مذہب ہے اور شیخ ابوالحسن کرخی حنفی اور امام فخرالدین رازی شافعی وغیرہ کے نزدیک ایسے فعل میں توقف ہے اکثر اشاعرہ کا بھی یہی مختار ہے۔

(۳) آنحضرت امت کو جو احکام شرع پہنچاتے تھے تو وہ احکام انکو وحی کے ذریعہ سے حاصل ہوتے تھے یا اجتہاد کے ذریعہ سے پہلی قسم کہہ میں باطن کہتے ہیں اور اسکے مقابلے کے لئے پہلی قسم کہہ میں ظاہر کے ساتھ لقب کرتے ہیں بنی کا اجتہاد یہ ہے کہ احکام منصوصہ میں غور و خوض کر کے ایک علت کا استنباط کرے جو اس چیز میں بھی پائی جاتی ہو جس کا حکم بذریعہ نص کے معلوم اور اس میں غیر منصوصہ کا قیاس منصوصہ پر کرے بہتہ کا یہی کام ہے کہ وہ احکام منصوصہ پر قیاس کر کے غیر منصوصہ کے واسطے احکام ثابت کرتا ہے یہ بیان حنفیہ کے مذہب کے موافق ہے مگر اشاعرہ اور اکثر معتزلہ کہتے ہیں کہ بنی کا اجتہاد خود اسکی طرف سے نہیں ہوتا بلکہ یہ بھی من جانب اللہ ہے۔ اللہ فرماتا ہے و ما یطلق عن الہدی ان ہو الا وحی یوحی یعنی محمد اپنی خواہش سے نہیں بولتا نہیں ہے یہ مگر وحی جو اسکو اللہ کی طرف سے پہنچتی ہے پس بقضائے اس آیت کے جو کہ حضرت نے فرمایا اللہ

وہ وحی سے ثابت ہوگا اور اجتہاد وحی نہیں ہوتا اس لیے آنحضرت کا کوئی ارشاد اجتہاد کے قیاس سے نہ ہوگا جو اب اسکا یہ ہے کہ مراد اس وحی سے قرآن ہے نہ آپ کی تمام باتیں کفار کہتے تھے کہ تمہارے قرآن کو ابنی طرف سے افترا کر لیا ہے کفار کے اس زعم کی تردید کے لیے یہ آیت نازل ہوئی جو مراد قرآن ہے سنی یہ ہیں کہ نہیں ہے یہ قرآن مگر وحی جو اللہ کی طرف سے پہنچی ہے اور یہ مدعا نہیں کہ جو کچھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کہتے ہیں وہ سب وحی ہے اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ جو مراد عموماً تمام کلام حضرت کا ہے تاہم ہم یہ کہیں گے کہ وحی کی دو قسمیں ہیں وحی ظاہر وحی باطن تو قرآن وحی ظاہر ہے اور باقی اجتہاد وحی باطن اور اسکو وحی باطن اس لیے کہتے ہیں کہ جب آنحضرت نے اپنے اجتہاد پر احکام کو مقرر کیا تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ حقیقت میں یہ حق ہے اور گویا ابتدا ہی وحی کے ساتھ ثابت ہے پس آپ کا اجتہاد باعتبار آں کے وحی ہے اور قرآن شریع سے وحی ہے جن حوادث میں نص نہ تھی ان میں حضرت کو اجتہاد کرنا واجب تھا پھر اگر اجتہاد میں آپ کی رائے صواب پر ہوتی تو اس مادے کے متعلق وحی نازل نہ تھی اور اگر خطا واقع ہو جاتی تو اللہ وحی بھیج کر اس خطا پر مطلع کر دیتا تھا بخلاف مجتہدین امت کے کہ جب ان سے اجتہاد میں خطا ہو جاتی ہے تو روز قیامت تک باقی رہتی ہے اور دلائل سے انبیاء کے اجتہاد میں بھی خطا کا جائز ہونا ثابت ہے اکثر اہل سنت کا یہی مسلک ہے گو عموماً شیعہ اور بعض اہل سنت اس رائے کے مخالف ہیں بدر کی لڑائی میں نثر کا فریب کرے آئے حضرت نے صحابہ سے مشورہ لیا کہ انکو کیا کریں اکثر مسلمانوں کی مرضی ہوئی کہ مال لے کر چھوڑ دیں شاید حق تعالیٰ انکو توفیق اسلام عطا کرے چنانچہ مال لے کر چھوڑ دیا اور یہ اجتہاد آنحضرت کا خطا ہوا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ناخوشی ظاہر فرمائی اور آیات عتاب نازل کیں۔ ماکان لدنیاں لیکون لہ اسری حق یخفی فلا یضربہم فی ذلک من الذل والذل لیسوا لایذنبوا لعلہم یرجعوا الی اللہ والذی یرجع الی اللہ فہو الذی یرزق من اللہ من اللہ سبقت لہم فیما ینزلون عذاب عظیم بنی کے لیے لاکن نہ تھا یہ کہ اسکے یہاں قیدی آئین بیان تک کہ خوزیری کرے ملک میں تم چاہتے ہو اسباب دنیا کا اور اللہ چاہتا ہے آخرت اور اللہ زور آور ہے حکمت والا اور اگر اللہ کی طرف سے لکھا ہوا نہ ہوتا کہ پہلے گزرا اور وہ یہ کہ قیدی لوگوں میں سے بہتوں کی قسمت میں مسلمان ہونا تھا تو تمکو اس لیے میں بڑا عذاب بڑھا اور یہ جو کہتے ہیں کہ عتاب

خطا سے اجتہاد ہی کی وجہ سے نہ تھا بلکہ اس سبب سے تھا کہ قتل کرنے کے بھی اور فدیہ لینے کے بھی مجاز تھے مگر قتل اولیٰ تھا پس ترک اولیٰ کے سبب سے عتاب نازل ہوا یہ قول نہایت بعید ہے اس لیے کہ ایسی سخت وعید ترک اولیٰ پر واقع نہیں ہوتی مگر بوجہ خطا کے نقص اس لیے لازم نہیں آتا کہ حکم اجتہاد ناقص نہیں ہوا کرتا ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ وحی باطن یعنی قیاس ابتدائی حالت میں خطا کا احتمال رکھتا ہے لیکن خطا پر قائم رہنے کا احتمال نہیں اور وحی ظاہر میں کسی طرح خطا کا احتمال نہیں نہ ابتدائاً نہ بقاؤ اس لیے کہ وحی باطن سے اٹو سے ہے (۴) جناب سرور کائنات سے قبل عتبہ انبیا گزرے ہیں ان کے شرائع کے باب میں تین قول ہیں (الف) عامہ شافعیہ اور اکثر حنفیہ اور تشکیلیں کے ایک گروہ کا مذہب یہ ہے کہ تمام انبیاء سابقین کی شرائع ہمارے لیے لازم ہیں اور ہر ایک نبی ماقبل کی شریعت نبی مابعد کے دین میں قیام تک باقی ہے مگر اگلی شریعت میں سے جس بات کا مسوخ ہو جانا دلیل سے ثابت ہو جائے وہ اہل بیت باقی نہیں (ب) اکثر تشکیلیں اور کچھ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر ایک نبی کی شریعت اس کی وفات کے بعد یا دوسرے نبی کے آنے کے بعد باقی نہیں رہتی پس کسی شریعت ماقبل کے مطابق آنحضرت عبادت نہیں کرتے تھے اور نہ ان کی امت کو عبادت کرنے کی تکلیف ہے انبیاء سابقین میں سے ہر ایک کی شریعت ایک زمانہ کے ساتھ مخصوص تھی لیکن دوسری شریعت جو اس زمانے کے بعد ہوتی اس کے سامنے اگلی باقی نہیں رہ سکتی مگر بان جہل نسبت یہ دلیل سے ثابت ہو جائے کہ یہ شریعت پہلی شریعت کی نتیجہ ہے اور جس بات کی دعوت پہلا نبی کرتا ہے اسی کی طرف دوسرا نبی کرتا ہے جیسا کہ حضرت لوط حضرت ابراہیم کی شریعت کی طرف دعوت کرتے تھے اور حضرت ہارون حضرت موسیٰ کی شریعت کی طرف داعی تھے اسی طرح بعض انبیاء کی دعوت ایک خاص مقام کے آدمیوں کے لیے مخصوص تھی چنانچہ شعیب ساکنان مدینہ کی دعوت کے لیے بیعت ہوئے تھے اور جبکہ اصل شرائع میں خصوص سے تو زمان اور مکان اور امتوں میں عموم ثابت نہیں ہو سکتا اور فقہد اہملاقہ اور مصداق المابین یہ دیدہ سے یہ بات ثابت نہیں ہو سکتی کہ انبیاء سابقین کی شرع اب تک باقی ہے بلکہ مراد ان سے اصول دین سے یعنی اللہ آنحضرت کو حکم دیتا ہے کہ اصول دین میں انبیاء سابقین کی ہدایت کی پیروی کرو اور تجھ پر جو کتاب ہم نے نازل کی ہے

وہ گذشتہ نبیوں کے اصول دین کی تصدیق کرتی ہے۔ (حج) بعض علما کی رائے یہ ہے کہ انبیاء سابقین کی شرائع کے آنحضرت و اہل بیت اور اہل بیت کی ملک ہو جائے اور اس سے مخصوص ہوتا ہے پس انبیاء سابقین کی شرائع پر عمل کرنا عین شریعت محمدی پر عمل کرنا ہوگا اور ان کی شرائع محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہیں۔ اس لیے ہرگز ان پر عمل کرنا لازم ہے اسی وجہ سے اللہ نے ہمارے نبی کو یہ فرمایا کہ: **اولئک الذین ہدی اللہ** **فہذا ہما اقتدا** اور دوسری شریع کی جو باتیں ایسی ہیں کہ ان کی امتوں پر وہ بطور منزلہ کے مقرر کی گئی تھیں تو ہمارے ذمے انکی تعمیل نہیں خواہ اللہ نے صاف طور پر ہرگز فرمایا ہو کہ ایسا مت کرنا یا یوں کہا ہے کہ یہ ان امتوں کے ظلم کا بدلہ تھا فرق پہلی صورت میں اور دوسری صورت میں یہ ہے کہ اول میں صریحاً ہمارے لیے ممانعت ہے اور دوسری صورت میں **دلالت ممانعت پائی جاتی ہے۔**

### البحث الثانی فی الاجماع

تیسری بحث اجماع کے ذکر میں ہے، اجماع کی تعریف اصطلاح میں یہ ہے کہ وہ اتفاق ہو کہ امت محمدی کے مجتہدین صالحین کا ایک زمانے میں کسی امر قولی یا فعلی پر (دوسری عبارت میں) امت محمدی میں سے جو آدمی اہمیت رکھتے ہیں ان تمام کے ہر ایک زمانے میں کسی امر پر اتفاق کرنے کا نام اجماع ہے یہ تعریف نہایت جامع و مانع ہے اس لیے کہ مجتہدین و عوام دونوں کے اجماع شامل ہے محض مجتہدین کا اجماع ایسے امر میں ہوتا ہے جہاں اسے کی ضرورت ہو اور جہاں اسے کی ضرورت نہیں وہ ان عوام بھی شریک ہو سکتے ہیں تعریف میں مجتہدین سے مراد وہ مجتہدین جو کسی ایک عصر میں ہوں اور اس قید سے مقلدین کا اتفاق نکل گیا اور صالحین کی قید سے ایسے مجتہدین کا اتفاق خارج ہو گیا جو بدعت و ہوسے میں مبتلا ہوں یا فاسق ہوں اور امت محمدی کی قید سے شرائع انبیاء سابقین کا اتفاق نکل گیا۔ مجتہدین کا اجماع انھیں امور پر ہوتا ہے جو کتاب و سنت سے قطعاً ثابت نہوں اور اتفاق سے مراد یہ ہے کہ اعتقاد یا قول یا فعل میں شریک ہو جائیں اور ایک عصر کے تمام مجتہدین کے اتفاق کا اعتبار ہوتا ہے پس اگر ایک عصر کے بعض مجتہد

کسی امر پر اتفاق کر لین اور بعض نہ کر میں تو وہ اجماع نہیں کہلائے گا اور زمانے کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے عام سے کم ہو یا زیادہ پس تمام مجتہدین کے زمانے میں کسی حکم پر اتفاق کرینگے وہ اجماع اُس زمانے میں متحقق ہو گا اور بعض نے زمانے اور اتفاق کے ساتھ بھی قیدین نکالی ہیں اور اجماع کی یوں تعریف کی ہے کہ امت محمدی کے مجتہدین کا کسی امر شرعی پر ایک زمانے میں اس طرح اتفاق کر لینا کہ جب تک وہ زمانہ ختم ہو اتفاق قائم رہے مگر اجماع کے معنی نہیں کہ جس شخص نے جیسا مناسب وقت دیکھا اپنی فکر سے ویسی ہی رائے دیدی اور اس پر شرع سے کوئی دلیل نہ ہو بلکہ اجماع کے یہ معنی ہیں کہ اُس اجماع کے ہر ایک آدمی نے دلیل شرعی سے استنباط کیا ہو۔

### فصل

اجماع ہذہ اکام بعد ماتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی فروع الدین  
 حجة موجبة للعمل بعد وفات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فروع دین میں اُس  
 امت کا اجماع حجت ہے جو عمل کو واجب کرے مگر خارج و شیعہ اسکے منکر ہیں اور یہ  
 انکار ان کا صحیح نہیں صحابہ اور تابعین کا اجماع پر اتفاق ہے اور منکرین اجماع کو خطا دار  
 جانتے رہے ہیں اور مخالفین کے تعظیے پر سب کا اتفاق رہا ہے اور ہم غفیر کا ایک امر کے  
 منکرین کے تعظیے پر اتفاق کر لینا حجت قطعی ہے اس امر پر کہ اجماع صحیح ہے اور ان کا انکار  
 نادرست ہے اور کسی غیر قاطع بات پر اجماع واقع ہونا عادتاً محال ہے منکرین کہتے ہیں کہ  
 اجماع غلط بات پر بھی ہو جاتا ہے تو صحابہ و تابعین کا مخالفین اجماع کے تعظیے پر اجماع  
 ہو جانے کا کیا اعتبار چنانچہ یہود کا اس بات پر اجماع ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد  
 کوئی نبی نہیں آئے گا وہ خاتم النبیین ہیں اور نصاریٰ کا اس بات پر اجماع ہے کہ حضرت عیسیٰ  
 قتل کیے گئے حالانکہ حضرت موسیٰ کے بعد نبیا بیعت ہوئے ہیں اور قرآن اس بات کی شہادت  
 دیتا ہے کہ حضرت عیسیٰ مصلوب نہیں ہوئے جو اب اس شبہ کا یہ ہے کہ یہود و نصاریٰ کے روایات کا  
 اجماع باطل ہے اور یہ لوگ آحاد الادا کے مقلد ہیں جو نہایت نامستبر تھے کلام آبی میں تحریف  
 کرتے تھے اللہ پر ان فریب دازی کرتے تھے تو عقل و عادت کے نزدیک ایسے نامستبر لوگوں کا اجماع

کذب پڑا اور جبل مرکب میں بڑا جانا جائز ہے بخلاف صحابہ و تابعین کے کہ وہ ایسے ملکاتِ رذیلیہ سے پاک ہیں اور بقا بے راویانِ بائیل کے صاحبِ کرامات بھی زیادہ ہیں اور اگلی کرامات کا ثبوت سنداً موجود ہے اور راویانِ بائیل کی کرامات کا ثبوت سنداً موجود نہیں اور مخالفین اجماع کے تخطی کے بارے میں اُنکے تو اتر کی تعداد اس حد کو پہنچتی ہے کہ وہ کافی بلکہ ضرورت سے بڑھ کر ہے اور اجماع کے منکرین جو اجماع کے عدم جو اڑ پر یہ آیت پیش کرتے ہیں سخاں متازعم فی شئ منہم وہ الی اللہ ورسولہ جبکہ اشر نے یہ فرمایا کہ تم میں جھگڑا بڑے تو خدا اور رسول کی طرف رجوع کرو تو اب مرجع اجماع کی طرف نہ رہا یہ آیت اُنکے مدعا پر دلیل نہیں ہو سکتی کیونکہ آیت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اجماع کی طرف مرجع نہیں اس لیے کہ اجماع کی طرف رجوع کرنا بھی بعینہ کتاب و سنت کی طرف رجوع کرنا ہے کیونکہ اجماع بھی اشر و رسول کے احکام کا منظر ہے خسر عا لینی اجماع حجِ قرعہ سے ایک حجت ہے اور حجیت اُسکی شایع کی طرف واجب کی ہوئی ہے۔ دوسری عبارت میں مطلب یہ ہے کہ اجماع کی حجت کا ثبوت دلائلِ عمیہ سے ہوتا ہے دلائلِ عقلیہ اس باب میں پورا پورا فائدہ نہیں بخش سکتیں اجماع کی حقیقت پر قرآن و حدیث سے اس طرح دلائل ہیں ۱۱ اشر فرماتا ہے من بشارق الرسول من بعد ما تبین لہ الہدی ویتبع عنہ سبیل المؤمنین نولہ ما تولى وفضلہ جہنم و سادات مصیبا لینی جو کوئی مخالفت کرے رسول سے جب کھل چکی اُسپر ہدایت اور سب مسلمانوں کی راہ سے الگ چلے تو ہم اُسکو وہی طرف حوالے کریں گے جو اُس نے پکڑی ہے اور اُسکو دوزخ میں ڈالیں گے اور بہت بڑی جگہ پہنچا۔ اس سے ثابت ہے کہ جس بات پر امت کا اجماع ہو وہی اشر کی مرضی ہو اور جو منکر ہو وہ دوزخ میں ہے ۱۲ ترمذی نے ابن عمر سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ میری امت کو گمراہی میں جمع نہیں کرے گا اس سے استفادہ ہوتا ہے کہ امت کا اجماع خطا سے معصوم ہوتا ہے اور بخاری و مسلم نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا ایسا حدان بيفارقت الجماعة شبرا فہوت اکامات میتنا جاہلیۃ یعنی کوئی جدا ہونا جماعت سے ایک بالشت پس مرے آدمی کا اس طرح کامرنا جس طرح اہل جاہلیت مرتے ہیں کیونکہ اہل جاہلیت دین سے غیر نہیں رکھتے تھے اور نہیں اجماع کرتے تھے کسی چیز پر اور نہیں اتفاق کرتے تھے ایک سے پھر دوسرے سے

بن جیل سے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا وعلیکم بالجماعة والعامة یعنی لازم ہے کہ تمہارے جماعت اور مجمع رسماً، اشر فرماتا ہے جعلنا کرامۃ وسطاً لکنوا شہداً علی الناس ویكون الرسول علیکم شہیداً یعنی ہنے تکوینت معتدل بنایا تاکہ تم گواہی دینے والے ہو اور رسول تم پر گواہی دینے والا ہو۔ وسط سے مراد عدل ہے اور عدالت کے لیے خطا سے معصوم ہونا ضرور ہے در نہ عدالت پائی نہ رہے گی کہ انھذا الامۃ یعنی اجماع اس امت کے واسطے کرامت خاص ہے اور دوسری عبارت میں اجماع کی محبت امت محمدی کی تکریم کی وجہ سے مقرر ہوئی ہو لہذا اس سے حق خارج نہیں ہو سکتا اور اغلباً یہی وجہ ہے کہ قول امام مدنی موجود کاجتہاد اور اسکا مخالف خطا اور سمجھا جائیگا کیونکہ امت مرحومہ کا عدم خروج دائرہ حق سے اس بات کا تقاضا ہے کہ ایک آدمی سے بھی خطا نہ ہو جبکہ وہ مجتہد کا اہل ہو اور چونکہ اجماع امت محمدی کی تکریم کی وجہ سے ہے اور فاسق صاحب کرامت نہیں ہے لہذا اجماع کی اہلیت فاسق اور بدعتی میں نہیں ہوتی کیونکہ فسق کی وجہ سے تمت پیدا ہوتی ہے اور عدالت جاتی رہتی ہے اور بدعتی لوگوں کو بدعت میں ڈالتا ہے اور عدالت تو ایسی چیز ہے کہ بغیر اسکے اجماع کا اہل ہو ہی نہیں ہو سکتا بہ طور کا اسی پر اتفاق ہے کیونکہ جو عدالت نہیں رکھتا وہ فاسق ہوتا ہے اور فاسق کے قول میں توقف کرنا واجب ہے پس محبت کے قابل نہ ہوگا کیونکہ اجماع میں محبت اہل اجماع کی تکریم کی وجہ سے ہوتی ہے اور فاسق تکریم کا مستحق نہیں اور یہ جو بعض علمائے کما سے کہ فاسق بھی تکریم کے قابل ہے کیونکہ وہ جنت میں جائے گا ہمیشہ دوزخ میں پڑا نہیں رہیگا کیونکہ یہ کفر کا خاصہ ہے۔ جواب اسکا یہ ہے کہ فاسق کا قول دنیا میں مستبر نہیں دلیل سپر ہے کہ فاسق کی خبر میں توقف واجب ہے۔ سورہ مجرین اشر فرماتا ہوں جہا کہ فاسق نبیاً فتنیوا اگر تمہارے پاس کوئی فاسق خبر لے کر آوے تو تحقیق کرو اور ایک قرأت میں فتنیوا ہو یعنی فاسق کی خبر پر بغیر تحقیق کے اعتبار مت کرو اس دلیل سے وہ دنیا میں باعتبار قول کے تکریم کے قابل نہ ہوگا تو آخرت میں سزا بھگت لینے کے بعد تکریم کے قابل ہو جائے گا امام غزالی اور آدمی نے کہا کہ دو وزن شافی الذہب ہیں کما سے کہ صاحب اجماع کی عدالت شرط نہیں تھا لاجماع پھر اجماع دو قسم ہے ایک عزیمت یعنی اصل سے دوسرا خصت سے عزیمت بھی دو طور پر ہو ایک تو یہ کہ تمام اہل اجماع بالاتفاق یہ کہیں کہہنے اسکو قبول کیا تو ایک کام پر سب کا اتفاق کر لینا اور



زبان سے اسکی قبولیت کا اقرار کرنا اجماع سے دوسرے یہ کہ اہل اجماع وہ کام کرنا شروع کر دین  
یسا کہ تمام اہل اجتہاد عقد مضاربت کو کرنے لگے تو اسکی مشروعیت پر ان کا اجماع مقرر کیا اور  
رخصت یہ ہے کہ بعض آدمی کسی قول یا فعل پر اتفاق کرین اور باقی اس اتفاق کے معلوم ہونے  
کے بعد خاموش رہیں اور ان بعض کے اتفاق کی تردید نہ کرین حضرت صدیق کی خلافت اجماع  
عزیمت ہی سے ثابت ہے کہ صحابہ نے زبان سے ان کے خلیفہ ہونے کا اقرار کیا اور ہاتھ سے  
بیت بھی کی تو عزیمت کی دونوں صورتیں انکی خلافت کے اجماع میں موجود ہیں بیعت کے وقت  
بڑے بڑے صحابی موجود تھے جن کے حق میں ایسا خیال کر لینا ہرگز روا نہیں کہ یہ لوگ حضرت  
صدیق سے مل گئے یا کوتاہی کی اسواسطے کہ انکی شان میں ہو۔ لا یخافون لومۃ لائنہ یعنی  
ڈرتے نہیں کسی کے الزام سے اور اگرچہ حضرت علی عباس طلحہ زبیر مقداد بن عمرو عتبہ بن  
ابن لب خالد بن سعید بن العاص سلمان فارسی ابوذر عمار بن یاسر برادر بن عازب اور  
ابن ابی کعب بیت کے وقت بیعت نہ کی مگر پھر وہ بھی اجماع میں شریک ہو گئے اور اتباع  
حضرت ابو بکر اختیار کر لی انکی تاخیر بیعت میں تاہل اور اجتہاد اور امر صواب کی تلاش کی وجہ سے  
تھی سو اس سے انعقاد اجماع میں قدر لازم نہیں آتا۔ علی رجبۃ اہتمام یعنی اجماع باعتبار  
قوت وضعف اور یقین وظن کے چار مرتبے رکھتا ہے۔ اجماع الصحابة علی حکم الحاد ثلثہ  
نصاً اول اجماع کرنا صحابہ رضی اللہ عنہم کا ہے کسی حادثے اور مسئلے میں زبان سے لکھ کر یہ  
اجماع عزیمت کی اعلیٰ قسم ہے۔ ثلث اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم سکوت الباقین عن  
الحد دوسرے اجماع کرنا صحابہ کا ہے اس طرح کہ بعض زبان سے قبولیت کا اقرار کرین  
یا عمل کرین اور دوسرے خاموش رہیں اور اس قول یا عمل کو رد نہ کرین ایسا اجماع اجماع  
سکوتی کہلاتا ہے اور یہ اجماع رخصت ہے مگر امام شافعی مطلق سکوت کو رضامندی کی دلیل  
نہیں سمجھتے۔ اس مسئلے کی تفصیل بیان حال میں دیکھی جاوے۔ ثلث اجماع من بعدہم  
خیال المیوید فیہ قول السلف تیسری قسم اجماع ان کا جو صحابہ کے بعد ہیں تابعین  
یا تبع تابعین سے ایسے مسئلے میں جس میں سلف نے کچھ نہیں کہا تھا اجماع علی حد اقوال  
السلف جو تھی قسم اجماع کرنا سلف کے اقوال میں سے کسی قول پر اما الاول وهو

بخاندہ آیت من کتاب اللہ تعالیٰ قسم اڈل بمنزلے آیت کتاب اللہ اور حدیث متواتر کے  
 سے اگر کفر متخاصم حنفیہ کے نزدیک ایسے اجماع کا رد کرنا کفر ہے اسی لیے شایع ہمارا دلچ شیعہ کو حضرت  
 ابو بکر کی خلافت کے انکار پر کافر قرار دیتے ہیں کیونکہ اجماع صحابہ کا مثل متواتر کے سے اس کا مرتبہ وجوب  
 علم و عمل میں مثل آیت قرآن یا حدیث متواتر کے سے لیکن جو علما انکار حکم اجماع کو کفر نہیں جانتے  
 ان کے نزدیک شیعہ خلافت صدیق کے انکار سے کافر نہیں سمجھتے یہ ہے کہ شیعہ نے کفر کا التزام نہیں کیا  
 گو انہیں کفر کا لزوم ہوتا ہے کفر کے لزوم سے مسلمان کافر نہیں ہو سکتا جب تک اس کا التزام نہ کرے  
 لزوم کفر کے یہ معنی ہیں کہ جو عقیدہ درحقیقت کفر ہو اور اس کے مستند بر کفر لازم آئے اس عقیدہ  
 کو یہ نہ جانتا کہ یہ کفر ہے لیکن التزام اسی وقت متحقق ہوتا ہے کہ دلول نص کو دلول نص اعتبار کر کے  
 بے تامل انکار کرے پس لزوم کفر واقع اور نقص الامر کے اعتبار سے ہے اور التزام کفر باعتبار  
 اعتقاد منکر کے ہوتا ہے شیعہ نے جو اجماع کا انکار کیا ہے سو یہ انکار اجماع کو اجماع سمجھ کر نہیں ہو بلکہ  
 ایک شبہ آنکے دل میں پیدا ہو گیا ہے جس سے اجماع کے منکر بنے ہیں اور وہ شبہ یہ ہے کہ علی مرتضیٰ  
 نے تقیہ اور خوف کے سبب سے خلفائے ثلاثہ سے بیعت کی تھی اور حقیقت میں ان کے خلیفہ برحق  
 ہونے کے معتقد نہ تھے پس دراصل اجماع منعقد نہیں ہوا تھا اگرچہ یہ شبہ باطل محض ہے مگر ان کے  
 عندیے میں تو صحیح ہے اس لیے تکفیر سے روکتا ہے اور کفر جب پیدا ہوتا ہے کہ اجماع کی حقیقت کا  
 اعتراف کر لینے کے بعد بلا تاویل انکار کیا جائے کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب کسی حکم منصوص کا  
 بنص قطعی ثابت ہوتا دہل باطل کے ساتھ انکار کرتے ہیں تو کفر لازم نہیں آتا پہلی قسم سے  
 قوت میں کم صحابہ کا وہ اجماع ہے جس میں بعض کی طرح سے قولاً نص ہوتی ہے اور باقی بطور  
 تسلیم کے اُس پر سکوت کرتے ہیں ایسے اجماع کا منکر کافر ہو گا بلکہ گمراہ قرار دیا جائے گا گو یہ  
 اجماع اصل میں اولہ قطعی سے ہو مگر ایسی قطعیت کا فائدہ نہیں دیتا جو تکفیر کا موجب ہو مگر بعض  
 کی رائے یہ ہے کہ جس اجماع سکوتی میں قرآن حال سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ سکوت کرنے  
 والوں نے بوجہ موافقت کے سکوت کیا ہے اُسکا منکر ضرور کافر ہے کیونکہ اس کے قطعی ہونے میں  
 کوئی کلام نہیں چنانچہ جب قبیلہ غطفان اور بنی تمیم وغیرہ نے جناب سرور کائنات کے انتقال  
 کے بعد زکوٰۃ نہ دی تو صدیق اکبر نے ان سے لڑنے کا ارادہ کیا اور آخر کا حضرت ابو بکر کی رائے پر

صاحب نے اتفاق کر لیا اور بعض نے جو سکوت اسے دینے سے کیا تھا وہ سکوت اسکا موافقت کی وجہ سے تھا کیونکہ ابو بکر صدیق جب ان کے قتال کے واسطے نکلے تو آخر اسے صاحب نے انکاساتھ دیا تھا اجماع من بعدہم بمنزلۃ المشورۃ من الاحباب پھر صحابہ کے اجماع کا اجماع بننے پر روایت مشورہ کے سے اور طمانیت کا فائدہ بنتا ہے یقین اس سے حاصل نہیں ہوتا بشرطیکہ اس حکم کی بابت صحابہ میں کوئی اختلاف نہ گذر چکا ہو ایسے اجماع کا منکر گمراہ و نہ کافر تھا اجماع المتأخرین حلول حدیث احوال السلف بمنزلۃ الصمیم من الاحقاد پھر متأخرین کا اجماع کر لینا ہے اقوال سلف صحابہ و تابعین، میں سے کسی کے قول پر اور یہ صحیح حدیث احوال کے برابر ہے مطلب یہ ہے کہ سب سے کمزور ہے کا وہ اجماع ہے کہ پہلے اس سے اختلاف اس حکم میں ہو چکا ہو پھر دوسرے عصر میں تمام مجتہدین نے ایک قول پر اجماع کر لیا ہو ایسا اجماع حجت ظنی سمجھا جاتا ہے اور اس کا رتبہ اس خبر صحیح کی طرح ہے جو آحاد سے منقول ہے اس اجماع پر عمل واجب یقین واجب نہیں مگر امام فخرانی اور بعض حنفیہ کو اس میں خلاف ہے ان کے نزدیک ایسے اجماع پر عمل واجب نہیں بہر صورت ہر قسم کا اجماع اہل اصول کے نزدیک اسے اور قیاس پر مقدم ہے کیونکہ مندرجہ خبر متواتر یا مشہور یا آحاد کے سے اور ان تینوں قسموں کی خبروں کو اسے پر ترجیح ہے والمعتبر فی هذا الباب اجماع اہل الراء والاحتیاد اور معتبر از روئے دلیل شرعی کے اہل اسے اور مجتہدین کا اجماع فرقہ ظاہریہ کے نزدیک اجماع کی اہمیت صحابہ سے مخصوص ہے اور ابن حبان کی بھی یہی رائے ہے امام احمد کا بھی ایک قول فرقہ ظاہریہ کے مطابق ہے اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ صحابہ کے بعد کے مجتہدین کا بھی اجماع معتبر ہے امام احمد کا ایک قول بھی اس کے مطابق ہے اور دلیل جمہور کے قول کی یہ آیت ہے **وینبغی غیر سبیل المؤمنین نولہ ما قوی ونصلہ جہنم یعنی جو پیروی کرے سو اسے** ماہ مسلمانوں کے ہم آسکو متوجہ کریں گے بعد ہر متوجہ ہو اسے اور داخل کریں گے ہم آسکو دوزخ میں اب خیال کیجیے کہ نام مؤمنین کی راہ کی پیروی کے لیے فرمایا ہے نہ خاص قرآن اول کے مؤمنین کی پیروی کے لیے مؤمنین کا لفظ ہر عصر کی امت کو متبادل ہے بلکہ حنفیہ اور شافعیہ اور اکثر مسلمین نے یہاں تک کہا ہے کہ اگر صحابہ کے انعقاد اجماع کے وقت تا ہی مجتہد اختلاف کرتا ہو تو وہ اجماع معتبر نہیں اور اس میں اختلاف ہے کہ صحابہ کے جس اجماع کا تا ہی مجتہد مخالف ہے وہ حجت بھی ہے

یا نہیں جنکے نزدیک صحابی کا قول حجت ہے اُنکے نزدیک ایسا اجماع حجت ہے اور جنکے نزدیک صحابی کا قول حجت نہیں اُنکے نزدیک ایسا اجماع بھی حجت نہیں اور حق یہ ہے کہ وہ حجت منطوق ہو اسکی جبر یہ ہے کہ اُنکی اہمیت اسے ظاہر ہے اور قرآن سے بھی وہ آگاہ تھے اگرچہ صحابہ کا رتبہ مالی سے اور اکثر اقوال اُنکے جناب سرور کائنات سے سنے سنانے ہوتے ہیں اور اگر انہوں نے اپنے اجتہاد سے کوئی بات کہی ہے تب بھی بہتر ہے اسلیے کہ اُنکی رائے اصول ہے کیونکہ وہ مراد نصوص کے دیکھنے والے ہیں اور دین میں اُنکو تقدم حاصل ہے اور جناب سرور کائنات کی برکت صحبت سے فیضیاب پہنچے ہیں اور ایسے زمانے میں گذرے ہیں جس کی خیریت کی خبر سرور کائنات نے دی ہو اور اُنکی اقتدا کو واجب ہدایت قرار دیا ہے چنانچہ زرین نے عمر بن خطاب سے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا ہو صحابی کا اللجوم خبا یہہ اقلتہم اہتدایتہم میرے اصحاب ستاروں کی مثل ہیں ان میں سے جسکی پیروی کرو گے راہ پاؤ گے گر اس حدیث میں علمائے کلام کیا ہے ابن حجر نے اس پر ایک مفصل تقریر لکھی ہے اور بیان کیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اور اسے بلکہ ابن حزم کی تحقیق یہ ہے کہ یہ موضوع باطل ہے پھر بحر العلوم کا شرح مسلم النبوت میں اسکو درجہ حسن پر سمجھنا تحقیق کے خلاف ہے اور ابن ابی کثیر نے اس کے مقابلے میں ظاہر ہوا ہو تو وہ بعض کے نزدیک صحابی کے مثل ہے کیونکہ جب صحابہ نے اُسکے فتوے کو تسلیم کر لیا تو وہ اُنکی جماعت میں شمار ہونے کے قابل ہو گیا حضرت علیؑ کی ایک ذرہ چوری جاتی رہی تھی وہ ایک یہودی کے پاس برآمد ہوئی اور آپؐ کے حق رس کے لیے قاضی شریک کی عدالت میں رجوع کیا قاضی نے حضرت علیؑ سے گواہ طلب کیے آپ نے ایک تو اپنے صاحبزادے حسنؑ کو اور دوسرے قنبر کا پیش کیا قاضی نے آپ کے بیٹے کی گواہی قبول نہ کی اور حضرت علیؑ کا مذہب یہ تھا کہ بیٹے کی گواہی آپ کے لیے جائز ہے مگر فریج نے اس میں آپ کے خلاف کیا آپ نے تسلیم کر لیا اور ابن عباسؓ کا مذہب یہ تھا کہ جو کوئی اپنے بیٹے کے ذبح کرنے کی نذر مانے تو اسکو سوا ذبح حلال کرنے چاہئیں اور انہوں نے اس کا قیاس ذبیت نفس پر کیا تھا سروق نے عبد اللہ بن عباس سے خلاف کر کے کہا کہ صرف بکری حلال کرنی چاہیے اور اپنے قول پر فدیر حضرت اسماعیل کے ساتھ استدلال کیا سروق سے اس قول کو جس نے سنا پسند کیا یہاں تک کہ حضرت ابن عباس نے بھی اُسکے سامنے اپنے مذہب کو ترک کر دیا امام سرخسی کہتے ہیں کہ اس میں خلاف نہیں کہ قیاس کو تابعی کے قول کے مقابلے میں

نہ کیا جائے کیونکہ تابعی کو نہ سماع ماسل سے نہ اصابت دہانے جو بوجہ برکت صحبت خیر البشر کے صحابی کو حاصل ہوتی ہے امام ابو حنیفہ نے تابعی کے قول کی نسبت یہ کہا ہے۔ اذ جاء من التابعین  
 لا یمننا ہم یعنی جس وقت تابعین سے آیا وہ سے فہم اسکی حرمت کرتے ہیں خلاف اس میں سے  
 کہ تابعی کا اعتبار صحابہ کے اجماع میں بھی ہے یا نہیں یہاں تک کہ اگر تابعی اجماع صحابہ کا خلاف کرے  
 تو صحابہ کا اجماع تمام ہوگا یا نہیں امام ابو حنیفہ کے نزدیک تابعی کا اعتبار اور شافعی کے نزدیک نہیں  
 شدید کہتے ہیں کہ اجماع اہل بیت کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے کیونکہ وہ معصوم ہیں اسلئے کہنے  
 گناہ نہ عدا سرزد ہوتے ہیں نہ سہواً نہ خطاً اور نہ ان سے حکم شرعی میں خطا سے اجتنادی واقع  
 ہو سکتی ہے اور اس وجہ سے ان کا قول مثل قول مباح کے واجباً لا یتبع ہو اور انکا ارشاد میں لکن  
 کافران سے اور انکی نسبت اسحضرت کے ساتھ ایسی ہے جیسے اور انبیا کو حضرت موسیٰ کے ساتھ تھی  
 جو تو ریت پر عمل کرنے کے لیے بجانب الشرا ہوئے تھے جو اب اسکا یہ ہے کہ اہلیت بعض الامت میں اور  
 عصمت کل امت کے اجماع سے متخص ہے اور عصمت اہلیت میں شیعہ یونان بیان کرتے ہیں ایسی  
 عصمت انبیاء خصوصیت رکھتی ہے خاص ان امور میں جنکی خبر وحی کے ذریعہ سے انکو حاصل  
 ہوتی ہے اور انپر مستقر ہوتے ہیں اہلیت کا حال دوسرے مجتہدین کا سا ہے انکے اجتہاد  
 میں خطا جائز ہے کتب سیر و تواریخ و احادیث کے ثابت ہے کہ صحابہ و تابعین اہل بیت کے فتوؤں کے  
 خلاف بھی فتویٰ دیا کرتے تھے مگر ان میں سے ایک دوسرے کو برا نہیں کہتا تھا نہ رد کرتا تھا اور  
 نہ خود اہلیت نے اپنی مخالفت پر کسی کو خطا وار قرار دیا اور نہ لوگوں نے ان مجتہدین کے اجتہاد انکو  
 فاسد کہا جنھوں نے اہلیت کی رائے کے خلاف فتویٰ دیا اس سے ضروری طور پر معلوم ہوتا ہے کہ انکا  
 صحابہ و ائمہ و اہلیت جانتے تھے کہ خطا سے اجتہادی سے معصوم ہونا ضرور نہیں شیعہ اہلیت کی عصمت  
 پر آیت تطہیر سے دلیل لاتے ہیں وہ آیت یہ ہے۔ اِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكَ الرِّجْسَ اَهْلَ  
 الذِّبْتِ وَيُطَهِّرَ كُفْرًا تَطْهِيرًا اشر جاہتا ہے کہ وہ کر کے تم سے گندہ باتیں اسے اہلیت اور پاک کرے  
 انکو خوب پاک کرنا شیعہ کہتے ہیں کہ تمام مفسرین کا اسپر اجماع ہے کہ یہ آیت جناب علی اور بی بی فاطمہ  
 اور حسن اور حسین کے حق میں نازل ہوئی ہے اور انکی عصمت پر بخوبی دلالت کرتی ہے جو اب اسکا  
 یہ ہے کہ مفسرین کے اجماع کا قول باطل ہے ابن ابی حاتم نے ابن عباس سے اور جریر نے عکرمہ سے

روایت کی کہ یہ آیت آنحضرت کی ازواج کی شان میں اتی ہو اور سیاق و سباق آیت مذکور سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے اس لیے کہ اسکے اول شتر تعالیٰ کا یہ قول ہو۔ یا نساء البنی لستن کاحد من النساء یعنی اسے بنی کی عورتوں میں دوسری عورتوں کی طرح نہیں ہو یعنی تم ہر ایک عورت سے بہتر ہو اور اسکے بعد یہ بھی کہا ہو وقون فی بیوتکن اور قرار پڑا ہے گھروں میں اور آیت تطہیر کے بعد یہ کلام ہو۔ واذکون ما یبئلی فی بیوتکن من آیات اللہ یعنی یاد کرو جو بڑھی جاتی ہیں تمہارے گھروں میں اللہ کی باتیں جب آیت تطہیر کے اول و آخر میں ازواج بنی علیہ السلام کا ذکر ہے تو پھر بیچ میں جو کلام ہے وہ کیسے دوسروں کے حق میں سمجھا جاتا ہے اور یہ بالکل طریقہ بلاغت کے خلاف ہے کہ کلام کے اڈھر اڈھر تو کسی اڈھ کے ساتھ خطاب ہو اور بیچ میں دوسرے کی طرف اور اس بات کی اطلاع نہ کی جائے کہ پہلا مطلب تمام ہو چکا دوسری بات جلی خاص کر کلام انکی ایسی ہے جیسی بالکل پاک و صاف ہے اور یہ جو کہا ہے کہ قون فی بیوتکن یعنی گھر اپنے گھروں میں اور نیز ما یبئلی فی بیوتکن جو پڑھا جاتا ہے تمہارے گھروں میں اس سے بھی مفہوم ہوتا ہے کہ اہلیت حضرت کی بی بی بیان مراد ہیں اس واسطے کہ جن میں ازواج رہتی تھیں انکے سوا کوئی اور گھر حضرت کا نہیں ہو سکتا اور یہ جو شیعہ کہتے ہیں کہ بیوتکن میں جو بیت کو جمع کے ساتھ لائے اور اہلیت میں داخل کے ساتھ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ازواج کا گھر ہی کے گھر سے الگ ہے سوا اہلیت میں تو بیت سے بنی کا گھر اور بیوتکن میں انکی ازواج کا ہیں اس لیے وہ اہلیت میں داخل نہیں ہوتی بالکل لغو ہے اس لیے کہ اہلیت میں جو لفظ بیت آیا ہے وہ اسم جنس ہو اور اسم جنس کا قاعدہ ہے کہ وہ واحدا و جمع اور قلیل و کثیر و وزن پر صادق آتا ہے اور چونکہ تمام ازواج کے گھر ہی بحقیقت حضرت کا گھر ہونے کی وجہ سے ایک ہی گھر کے حکم میں ہیں اس لیے جب حضرت کی طرف سے کوئی نوبت کیا تو واحدا اور جب ہر ایک بی بی کی طرف سے نوبت کیا تو جمع کا لفظ استعمال کیا اور عنکم الرجس میں جو مذکر کی ضمیر بیان کی ہے وہ لفظ اہل کی وجہ سے ہے یہ عرب کا قاعدہ ہے کہ جب کسی مؤنث چیز کو لفظ مذکر کے ساتھ ملاحظہ کرنے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اس لفظ مذکر کے ساتھ اس مؤنث کو بیان و تعبیر کریں تو اس مؤنث کے واسطے صیغہ بھی مذکر کالانے میں اور یا ضمیر جمع مذکر کی تعظیم کے لیے صیغہ لفظ اہلیت لکھی جاتی ہے اس لیے کہ اسے ایک تو وہ لوگ مراد ہوتے ہیں جن پر تزکوٰۃ یعنی حرام ہے اور

وہ بنی ہاشم ہیں اور یہ شامل سے آل عباس - آل علی - آل جعفر اور آل عقیل کو دوسرے آنحضرت کے اہل و عیال مراد ہوتے ہیں جن میں ازواجِ مطہرات بھی داخل ہیں امام فخر الدین رازی نے کہا ہے کہ یہ کہنا بھی بہتر ہو گا کہ اہل بیت سے مراد آنحضرت کی اولاد اور بیبیاں ہیں اور امام حسن و حسین بھی اہل بیت میں سے ہیں اور چونکہ آنحضرت کے ساتھ حضرت علیؑ کو معاشرت و ملازمت رہی ہو اس لیے وہ بھی ان میں سے ہیں اس تفصیل کے بعد جاننا چاہیے کہ یہ آیت عصمت پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ اگر وہ لوگ معصوم و پاک ہوتے تو اللہ تعالیٰ یہ نہ کہتا کہ میں تم کو پاک کرنا چاہتا ہوں بلکہ یوں فرماتا کہ میں تم کو گناہوں سے پاک دھوا کر دیا غایت مافی الباب یہ ہے کہ اس ارادہ آہی کے متعلق ہو جانے کے بعد ان اشخاص کا محفوظ ہونا ثابت ہوتا ہے اور یہ ثبوت اہل سنت و جماعت کے اصول کے مطابق ہو اور اہل تشیعہ کے ذہب کے بموجب یہ بھی درست نہیں ہو سکتا اس لیے کہ تشیعہ کے اصول میں سے یہ بھی ہو کہ اکثر ارادہ آہی کے مطابق مراد واقع نہیں ہو سکتی، بہرہستہ ہی چیز دن کا وہ ارادہ کرنا ہو کہ شیطان اور آدمی اسے واقع نہیں ہونے دے اور یہ کلمہ اگر نیت عصمت ہو تو چاہیے کہ سارے صحابہ علی الخصوص حاضرین جنگ بدر قطعاً معصوم ہوں اس لیے کہ ان کے حق میں متعدد جگہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے چنانچہ سورہ مائدہ میں ہو۔ ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج و لکن یرید لیطمئکم و لیتم نعمتہ علیکم اللہ نہیں چاہتا کہ تم پر کچھ مشکل کے لیکن چاہتا ہے کہ تم کو پاک کرے اور اپنی نعمت پوری کرے تم پر اور سورہ انفال میں فرمایا ہو۔ یدھب عنکم الرجس لشیاطین یعنی دور کرے تم سے شیطان کی نجاست اور ظاہر ہو کہ نعمت کا پورا کرنا صحابہ کے حق میں یہ اعلیٰ درجہ کی مرتبت ہے نسبت اسکے کہ اہل بیت کے حق میں آیت تطہیر میں کہا ہے لیدھب عنکم الرجس و یطہرکم تطہیراً کیونکہ نعمت کا پورا کرنا ان الفاظ کی نسبت عصمت پر زیادہ دلالت کرتا ہے کیونکہ نعمت جب ہی پوری ہوتی ہو کہ تمام معاصی اور شیطان کے شر سے بھی محفوظ کوئی امام احمد کہتے ہیں کہ صرف خلفائے اربعہ کے اتفاق سے اجماع منعقد ہوتا اور بعض حنفیہ کی بھی یہی رائے ہے بلکہ بعض علمائے تو یہاں تک کہ اسے کہ صرف حضرت ابو بکر اور حضرت عمر کے اتفاق سے بھی اجماع مقرر ہو جاتا ہے لیکن جمہور کے نزدیک یہ بات صحیح نہیں کہ خلفاء کا رتبہ عالی ہو گا جماع کی اہلیت کا انحصار ان میں لازم نہیں آتا اور نہ کوئی دلیل اس پر موجود ہے اور یہ جو آنحضرت نے فرمایا ہو فعلمکم بسنتی و سنت الخلفاء الراشدين المهديين تمسکوا بها وعضوا علیہا بالنواجذ رواہ احمد

وابدود اود والزمذنی و ابن ماجہ عن عیاض بن ساریقہ یعنی لازم پکڑو میرے طریقے کو اور  
 خلفائے راشدین کے طریقے کو کہ ہدایت کی گئی ہیں بجز ساگر و ساتھ اُسکے اور مضبوط پکڑے رہو  
 اسے اپنے دانتوں سے اور نیز یہ جو آنحضرتؐ نے فرمایا کہ افتدوا بالذی من بعدی ابابکر  
 و عمر و واہ احمد یعنی میرے بعد ابو بکرؓ اور عمرؓ کی تقلید کیجیو یہ خطابات مقلدین کے واسطے ہیں  
 اسلئے مجتہدین پر یہ خطابات محبت نہیں ہو سکتے ان احادیث ان میں اتباع کی اہلیت ثابت  
 ہوتی ہے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اتباع ان ہی کی کرنی چاہیے دوسروں کی نہ کرنی چاہیے اگر ان  
 ہی کی اتباع ضرور ہوتی تو دوسرے مجتہدین انکی مخالفت نہ کرتے اور مقلدین کا بھی یہ حال تھا کہ  
 بعض ایسے مسائل میں جن میں دوسرے مجتہدوں کی رائے خلفائے کبریا کے خلاف ہوتی ان دوسروں کی اتباع  
 کرنے تھے اور کبھی کسی نے نہ خلفائے کبریا کے مخالف مجتہدوں کو بُرا سمجھا نہ اُنکے مقلدوں کو بلکہ خود خلفائے  
 اُپر رد نہیں کیا بس یہ احادیث صرف خلفاء یا صرف شیخین کے اتفاق کے ساتھ اجماع منقذ ہونے پر  
 دلیل نہیں ہو سکتیں۔ فلا یقترب یقول لعموم پس عوام کے اجماع کا اعتبار نہیں اور عوام کے  
 اجماع میں داخل ہونے کی بات دو حال ہیں جو چیزیں ایسی ہیں کہ ان میں رائے زنی کی ضرورت  
 نہیں جیسے نقل قرآن و امہات شرائع تو انکے اجماع میں مجتہدین کی طرح یہ بھی داخل ہیں اور جن  
 امور میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے ان میں یہ داخل نہیں والمتکلم الذی یحکم کے قول کا اجماع  
 میں اعتبار ہے اور تکلم علم کلام کے عالم کا نام ہے علم کلام وہ علم ہے جس کے سبب عقائد میں  
 محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو دلائل کے ساتھ ثابت کرنے اور ان پر سے اعتراضات ٹھانے کی قدرت  
 حاصل ہو جاتی ہے جس طرح سے منطق سے علوم فلسفہ میں عقل دوڑانے اور دلیل لانے پر طاقت  
 حاصل ہوتی ہے اُسکے قواعد کی پابندی و رعایت سے رائے، فسان غلطی سے محفوظ رہتی ہو سکتی ہے تحقیقاً  
 شرعیہ میں فن کلام سے کلام کرنے اور حضم کو الزام دینے پر قدرت حاصل ہو جاتی ہے پس عقل کی اصلاح  
 فکر کی تصحیح دلائل اصول و عقائد میں علم کلام کا ہی مقصود اصلی ہے مگر اس میں خارشک و شبہ  
 اس قدر ہیں کہ بسے عقل ہر قدم پر زخمی ہوتا ہے امام مالکؒ نے علمائے کلام کو اہل بسعہ و ہوا قرار دیا اور  
 امام احمد نے علمائے کلام کو زنادقہ بتایا ہے اور ایسا مفتی بھی اجماع کا اہل نہیں جو شرع کی طرف سے  
 بے پردہ ہو کیونکہ ایسا شخص آپ بھی شرعی حکام سے چھٹکا ہے کہ لے لے چلے ڈھونڈتا ہو اور دوسروں کو



بھی حیلے بتاتا ہے، والمحدثا لدنی لا بصیة له فی اصول الفقہ اور نہ ان محدثین کے  
 اجماع کا اعتبار ہے، جنکو اصول فقہ کے سمجھنے کی بصیرت نہو اسل یہ ہو کہ جو لوگ علم حدیث کے درس  
 و تدریس میں مشغول تھے انہیں دگر وہ قائم ہو گئے تھے ایک وہ جن کا کام صرف حدیثوں اور روایات کا  
 جمع کرنا تھا وہ حدیث سے صرف من حیث الروایت بحث کرتے تھے یہاں تک کہ انکو نسخ و منسوخ سے  
 بھی سروکار نہ تھا دوسرا وہ جو حدیثوں کو استنباط احکام اور استخراج مسائل کے لحاظ سے دیکھتا تھا  
 اگر کوئی نص صریح نہیں ملتی تھی تو قیاس سے کام لیتا تھا اگرچہ دونوں حیثیتیں دونوں فریق میں کسی قدر  
 مشترک تھیں لیکن نصف غالب کے لحاظ سے ایک دوسرے سے ممتاز تھا پہلا فرقہ اہل الروایۃ اور اہل الحدیث اور  
 دوسرا فرقہ مجتہد اور اہل الراے کے نام سے پکارا جاتا تھا یہ دوسرا فرقہ ایسا جو زمین راسے کی جودت  
 ہوتی ہو امام مالک کی روایت حدیث امام ابو حنیفہ سے باوجود یکہ راجح ہو مگر اجتہاد میں ترجیح انکو حاصل  
 نہیں کیونکہ انکی راسے میں جودت ایسی نہ تھی جیسی امام ابو حنیفہ کی راسے میں تھی اسی لیے امام ابو حنیفہ کا پایہ  
 مالک سے فقہائت میں بڑھا ہوا ہے پس امام مالک کا یہ کہنا کہ اجماع کی اہلیت اہل دین سے مخصوص ہے اسلیے  
 کہ وہ حدیث نسخ و منسوخ کے حالات نسبت اور اہل بلد کے زیادہ واقف تھے اور انکو حدیث دانی و روایات  
 احادیث میں دوسرے شہر والوں پر ترجیح حاصل تھی پس دلیل راجح پر جو انکو اطلاع حاصل ہوگی وہ دوسرے کو  
 کب ہوگی یہ قول تحقیق کے خلاف کیونکہ راجحان روایت کا اجتہاد میں ترجیح نہیں بخشتا بلکہ دلیل  
 راجح پر اطلاع حاصل ہونا جودت راسے پر منحصر ہے بعد ذلک یعنی بعد فراغ بیان اجماع سند  
 کے اجماع و قہم پر ہے ایک سند اور وہ یہ ہے کہ امت محمدی کے علم کل عصر کسی حکم پر اتفاق کر لیں  
 دوسرا اجماع مذہبی اور وہ یہ ہے کہ امت محمدی کے بعض مجتہدین کسی حکم پر اتفاق کر لیں بھنصف اجماع  
 سند کو باقیاہ بیان کر چکے تو اجماع مذہبی کا حال شروع کر دیا۔ الاجماع علی موعین مرکب غیر  
 مرکب فالمرکب ما اجمعه علیہ الاراد علی حکم الحادثة مع وجود اختلاف فی العلة ومثاله  
 الاجماع علی وجود الانتفاض عند الفی و من لم یأذنا عندنا فبنا علی لقی  
 واما عندہ فبنا علی من تم هذا النوع من الاجماع لا یبقی حجة بعد ظهور الفساد  
 فی حد الماخذین حتی لو ثبت ان اللی غیر ناقض فابو حنیفہ لا یقول بالانتفاض  
 فیہ ولو ثبت ان المس غیر ناقض فی الشافعی لا یقول بالانتفاض فیہ لفساد العلة التي

بنی علیہا المحکم اجماع و تقسیم بر سے اجماع مرکب اور اجماع غیر مرکب مرکب ہے اور جس میں بہت سی رائے ہیں  
 کسی حادثے کے حکم میں جمع ہو جائیں مگر علت حکم میں اختلاف ہو مثلاً جس شخص کو تے آجائے اور وہ عورت  
 کے بدن کو ہاتھ لگا دے تو امام اعظم اور امام شافعی دونوں کا اجماع ہے ایسے شخص کے وضو ٹوٹنے پر اگر وہ  
 ہر دو امام کی مختلف ہے امام اعظم کے نزدیک بوجہ تے آنے کے وضو ٹوٹ گیا اور امام شافعی رحمۃ اللہ  
 علیہ کے نزدیک عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹا یہ اجماع مرکب اخذ میں نہیں ہر دو علت میں سے ایک کے  
 فاسد ہونے سے حجت کے لائق نہیں رہتا یہاں تک کہ اگر ثابت ہو جائے کہ تے کا آنا ناقض وضو نہیں  
 تو امام اعظم کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹے گا اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں  
 ٹوٹتا تو امام شافعی کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹے گا کیونکہ وہ علت ہی نہیں رہی جس پر حکم کی بنیاد تھی  
 رسوالی مصنف نے یہ جو کہا ہے کہ پھر یہ قسم اجماع کی ہر دو علت میں سے ایک کے فاسد ہونے سے  
 حجت کے لائق نہیں رہتی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اجماع فاسد ہے کیونکہ حق مقام خلاف میں  
 ایک بات ہوتی ہے اور دوسری بات غلط ہوتی ہے اور یہ جواب ابو الحسن اشعری اور قاضی بوکر اور ابو یوسف  
 اور محمد بن حسن الدار بن شریح بلکہ تمام متکلمین اشاعرو معتزلہ نے کہا ہے کہ مجتہد کی رائے میں کسی غلطی نہیں ہوتی  
 پس ہر ایک صحت پر ہے اور جس طرف مجتہد کی رائے جاتی ہے وہی حکم نجات اللہ ہو تا ہر اس لیے کہ مقام  
 خلاف میں حق بات علم الہی میں متعدد ہو کر تے سے یہ خیال نکالنا غلط ہے کیونکہ بعض مجتہد ایک نئے کی  
 حرمت کا اعتقاد کرتے ہیں اور بعض اس کو ملال جانتے ہیں پھر یہ دونوں علم الہی میں صحیح کیسے ہو سکتے  
 ہیں کیونکہ اجتماع متنافیہن لازم آتا ہے حق اللہ تعالیٰ کے علم میں ایک ہی پہلو ہوتا ہے دوم جو چیز مجتہد  
 ثابت کرتا ہے تو گویا وہ نص سے ثابت کرتا ہے اور نص سے صرف ایک چیز ثابت ہوتی ہے پس جہاں  
 دو مجتہدوں کا اختلاف ہو گا تو لامحالہ ایک غلطی پر ہو گا اور نہ درمخالف حکم کا ایک نص سے ثابت  
 ہونا لازم آئے گا سو محل اختلاف میں ہر مجتہد کی رائے اگر صائب ہو تو واقع میں ایک چیز کا واجب  
 اور غیر واجب ہونا ثابت ہو جائے پس یہ اجماع باطل رہے گا مصنف اس کا جواب یوں دیتے ہیں

والفساد متوہم فی لفظ فہن لجواز ان یکون ابو حنیفۃ مصیبا فی مسئلۃ المس مخطیبا  
 فی مسئلۃ التی والشافعی مصیبا فی مسئلۃ التی مخطیبا فی مسئلۃ المس فلا  
 یؤدی ہذالی بنا وجود اجماع علی الباطل اور فساد علت طرفین میں متوہم ہے

کیونکہ ممکن ہے کہ امام اعظم مسئلہ میں عورت کو اٹھانے سے وضو کے نہ ٹٹنے میں صواب پر ہوں اور قے سے وضو کے اٹھنے کے مسئلے میں خطاب پر ہوں اور ممکن ہے کہ امام شافعی مسئلے میں صواب پر ہوں اور مسئلہ میں خطاب پر ہوں اس سے وجود اجماع کی بنیاد باطل پر لازم نہیں آتی۔ بخلاف ما تقدم من الاجماع۔ بخلاف اجماع تقدم کے جس میں رایوں کا اجماع ہوا اور علت میں اختلاف نہ ہو اس میں احتمال فساد کا نہیں وہ یقیناً حجت ہے اور وہ اس جماع مرکب کی طرح نہیں کہ ہر دولت میں سے ایک کے فاسد ہونے سے حجت کے لائق نہیں رہتا۔ فالماصل انه جاز ارتفاع هذا

الاجماع لظهور الفساد فيما يفي هو عليه ولهذا اذا قضى القاضى في حادثة شمر ظهر ريق الشهود او كذبهم بالرجوع بطل قضائه غرضکہ اس اجماع کا جو میں اختلاف علت ہو مرتفع ہو جانا جائز ہے کیونکہ اسکی علت اور بنیاد میں فساد پیدا ہو جاتا ہے اسی واسطے جب قاضی نے کسی عادتے میں حکم دیا پھر بعد فیصلہ گواہوں کا ظلم ہو یا معلوم ہوا یا انہوں نے گواہی سے رجوع کیا جس میں ان کا جھوٹی گواہی دینا معلوم ہو تو وہ قضا باطل ہو جائے گی وان لم يظهروا ذلك فمن

حق المدعى اگرچہ اس بطلان قضا کا اثر مدعی کے حق میں ظاہر نہ ہو یہ جواب ہے ایک نکال کا وہ یہ ہے کہ جبکہ قاضی نے گواہ سن کر مدعی کے حق میں مدعا علیہ پر مال کی ڈگری کر دی اور مدعی نے مدعا علیہ سے وہ مال حاصل کر لیا اور پھر گواہوں کے رجوع کرنے یا انکے غلام ثابت ہونے سے وہ فیصلہ منسوخ ہو گیا تو مدعی پر واجب ہو گا کہ وہ مال مدعا علیہ کو واپس کر دے و صنف کے جواب کا مطلب یہ ہے کہ فیصلہ مدعا علیہ اور گواہوں کے حق میں باطل ہو گا نہ مدعی کے حق میں کیونکہ جب قاضی نے حجت شرعی کے مطابق فیصلہ کر دیا اور دوبارہ یہ فیصلہ باطل کیا جائے گا تو اس سے اس چیز کا ابطال لازم آئے گا جو شرعاً حجت ہو اور شرع کی حجتیں فاسد اور باطل نہیں ہوتیں البتہ گواہوں کے حق میں اسکا فیصلہ اسلیے باطل کیا جائیگا کہ انکو نصیحت حاصل ہو اس لیے انپر نادان پڑے گا اور مدعا علیہ کے حق میں اسلیے باطل ہو گا کہ وہ نقصان سے بچ جائے اور

اسے اس قدر مال کا جو انکی گواہی سے تلف ہوا نادان گواہوں سے دلایا جائے گا۔ و باعتبار هذا المعنى یعنی جبکہ یہ بات ہے کہ شے کی علت جاتی رہتی ہے تو وہ شے بھی جاتی رہتی ہے۔  
سنة المؤلفه فلو بهم عن الاصناف الثمانية لا يقطع العلة مؤلفه القلوب کا

حصہ آٹھون اقسام مصارف زکوٰۃ سے جاتا رہا کیونکہ وجہ صدقہ دینے کی ضرورت نہ رہی انکو مال زکوٰۃ میں سے بوجہ ضعف اسلام کے تالیف قلوب کے واسطے حصہ دیا جاتا تھا تاکہ دوسروں کو اسلام کی ترغیب کریں اور جب اسلام قوی ہو گیا تو کچھ حاجت انکی تالیف کی نہ رہی دروہیل سکی یہ ہو کہ جب حضرت عمر کے پاس عیینہ بن حصین جو مولفۃ القلوب میں سے ایک شخص ہوا آیا تو آپ نے کہا کہ یہ دین حق ہی اللہ کی طرف سے تو جس کا جی چاہے ایمان لائے اور جب کا جی چاہے کافر رہے اسکو طبری نے تفسیر میں روایت کیا ہے مطلب آپ کے قول کا یہ ہے کہ اب کافروں کو لانے کے لیے کچھ مال نہ دینے کے وسقفا

سہم ذوی القربی کا انقطاع علتہ اور ذوی القربی کا بھی حصہ نہ رہا کیونکہ انکے دینے کی علت منقطع ہو گئی اللہ نے مال غنیمت کے پانچویں حصے میں سے آنحضرت کے ذوی القربی کا حق بھی مقرر کیا اور غرض اس سے انکی محتاجی رفع کرنا تھی کیونکہ یہ بدلہ زکوٰۃ کا تھا پس جو شخص مستحق زکوٰۃ کا ہوگا وہ اسکا بھی ہو گا تو جو شخص غنی ہوتا ہے نصاب کا مالک ہونے سے وہ زکوٰۃ کا مستحق نہیں ہوتا بلکہ اسکی وجہ سے اسکے اسکے اور غلام بھی مستحق نہیں ہوتے زکوٰۃ کا مستحق فقیر اور مسکین ہو پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابت کے فقیر یعنی فقرا سے بنی اشم و بنی مطلب حصہ ذوی القربی کے مستحق ہونگے اور جو لوگ ان میں سے فنی ہوں ان کا حق اس پانچویں حصے میں نہو گا کیونکہ غرض اس عطیے سے محتاج کی حاجت کا رفع کرنا ہو و علی هذا یعنی اس وجہ سے کہنے کی جب علت

باقی رہتی ہے تو وہ شے بھی جاتی رہتی ہو۔ اذاعنل لتوب العقبی المحل فزالت العجاستہ

عکم بطہارة المحل لا نقطاع علتہا و ہذا ثبت الفرق بین المحدث و الخبث

خان المحل یزلی العجاستہ عن المحل فاما المحل لا یفید بطہارة المحل و اما یفیدھا

المطہر و هو الماء اگر نجس کپڑے کو سرکے سے دھویا اور نجاست دور ہو گئی تو محل نجاست کے پاک ہونے کا حکم دیدیا جائے گا کیونکہ علت منقطع ہو گئی اس سے ثابت ہو گیا فرق درمیان حدیث اور ثبت کے کہ سرکے جگہ سے نجاست کو دور کرنا ہے لیکن سرکے جگہ کو پاک نہیں کر سکتا مطلب یہ ہے کہ اس سے حقیقی نجاست قریب جاتی ہے لیکن نجاست مکنی اس سے دور نہیں ہو سکتی نجاست مکنی بے وضو ہونا اور نہانے کی حاجت ہونا ہے تو یہ فائدہ سرکے نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے وضو کرنے سے آدمی نماز پڑھنے کے قابل ہو جائے یا نہانے سے ناپاکی زائل ہو جائے وضو اور غسل

مطہ سے پاک کرنے والی چیز ہی سے درست ہونگے اور وہ پانی ہے۔  
 یہ بھی اجماع مرکب کے قبیل سے ہے کہ جب مجتہدین کسی مسئلہ میں اختلاف کریں اور ہر ایک  
 ذریعہ ایک قول اختیار کرے تو پھر اور قول کے بطلان پر ان کی طرز سے اجماع سمجھا جاتا ہے اور ان کے بعد کے  
 مجتہدین کو یہ جائز نہیں ہوتا کہ اس مسئلے میں کوئی تیسرا راستہ اختیار کریں نظیر اسکی یہ ہے کہ صحابہ کے  
 درمیان حاملہ کی عدت میں اختلاف تھا ابو ہریرہؓ اور ابن مسعود نے تو کہا کہ اسکی عدت سچے کا جننا ہے  
 حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ نے کہا کہ اسکی عدت دس ہے جو دونوں مدتوں سے زیادہ ہو مثلاً اگر چار مہینے  
 اور دس روز سے کم میں کہ وفات کی عدت سے وضع ظل ہو جائے تو عدت چار مہینے اور دس روز ہوگی  
 اور اگر چار مہینے اور دس روز میں پچھ پیدائش ہو تو بیچے کے پیدا ہونے تک عدت باقی رہے گی مگر کسی یہ کہتا  
 کہ اگر چار مہینے اور دس روز کے اندر پچھ پیدائش ہو چکے تب بھی یہی کافی ہے اور ایضا علت ربوہ کے باب میں  
 اختلاف ہے کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور ابو کی علت یہ ہے کہ مقدار اور جنس ایک ہو مقدار کے ایک ہونے  
 سے یہ فرض ہے کہ دونوں چیزیں ناپی ناپی جائیں یا وزن سے تولی جائیں اور جنس کے ایک ہونے  
 سے یہ مراد ہے کہ دونوں ایک ہی قسم کے مال ہوں شافعیؒ کے نزدیک علت ربوہ کی یہ ہے کہ یا کھانے کی  
 قسم سے ہو جیسے گھوٹ اور چاول یا قیمت دار ہو اور ایک جنس ہو اور امام مالک کے نزدیک علت یہ ہے  
 کہ کھانے کی قسم سے ہو یا قابل رکھ چھوڑنے کے اور جمع کرنے کے ہو پھر ان کے سوا دوسری چیز کو  
 علت ماننا قول ثالث سے جسکا کوئی قائل نہیں اس قول کا نام اجماع مرکب ہے کیونکہ دو قولوں میں  
 اختلاف سے پیدا ہوتا ہے۔

مؤلف توضیح نے اس باب میں ایک قاعدہ کلیہ بیان کیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قول  
 ثالث جہاں اجماع کو باطل کرتا ہے وہاں تو متن سے اور جہاں اجماع کو باطل نہیں کرتا وہاں متن  
 نہیں تفصیل اسکی یہ ہے کہ دونوں قول سابق کسی ایسے حکم میں مشترک ہوں جو فی الحقیقت ایک ہوا  
 شرعی ہو یعنی شرع نے اسکو مقدر کیا ہو تو اس صورت میں تیسرا قول پیدا کرنے سے جماعت کا ابطال  
 لازم آئے گا اور اگر ایسے حکم میں مشترک نہیں ہوں تو اس صورت میں تیسرا قول پیدا کرنے سے جماعت کا ابطال  
 نہ ہو تو اس صورت میں تیسرا قول ایجاد کرنے میں اجماع کا ابطال نہیں مگر اب دیکھنا یہ ہے کہ کون  
 سے موقع پر دو قول حکم شرعی میں مشترک ہوتے ہیں اور کون سے موقع پر مشترک نہیں ہوتے جس مختلف

پہلے دونوں قولوں میں کبھی ایسا حکم ہوتا ہے جس کا تعلق ایک ہی محل کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی ایسا حکم ہوتا ہے جس کا تعلق ایک سے زیادہ محلوں کے ساتھ ہوتا ہے پہلی صورت میں یعنی جبکہ مختلف فیہ ایسا حکم ہو جس کا تعلق ایک محل کے ساتھ ہو تفصیل ہو (الف) کبھی دونوں قولوں کا اشتراک حکم شرعی میں ظاہر ہوتا ہے تو ایسی حالت میں تیسرا قول باطل ہوگا نظیر اسکی ایسی حاملہ کی عدت کا مسئلہ ہے جسکا شوہر مر گیا ہو اور دادا کی ولادت کا مسئلہ ہے جسکے ساتھ میت کا بھائی بھی ہو کہ عدت کے مسئلے میں دونوں قول اس امر میں مشترک ہیں کہ ایسی عورت کی عدت صرف چار مہینے اور دس دن میں مقتضی نہیں ہوتی اور دادا کے ساتھ اگر میت کا بھائی بھی موجود ہو تو محرم نہیں ہو سکتا اور ان میں سے ہر ایک حکم شرعی سے تو یہاں قول ثالث باطل ہوگا اب کبھی دونوں قولوں کا اشتراک عدم حکم شرعی میں ظاہر ہوتا ہے اس صورت میں قول ثالث باطل نہیں ہوتا نظیر اسکی مسئلہ بواہر ہے کہ اس میں دونوں قولوں کا اشتراک امر واحد یعنی حکم شرعی میں نہیں ہے کیونکہ علت بعض کے نزدیک قدس جنس ہے اور بعض کے نزدیک طم عن جنس ہے تو یہاں قول ثالث باطل ہوگا رجحان کبھی دونوں قول اس حیثیت کے ہوتے ہیں کہ ایک حکم شرعی میں ان کا اشتراک ہوتا ہے اور دونوں میں افتراق ہوتا ہے پس اگر یہ افتراق بھی حکم شرعی سے یعنی اس کا حکم شرعی سے وابستہ تو اب قول ثالث کا پیدا کرنا باطل ہوگا مثلاً ایک عورت نے یہ خبر دی کہ میرا شوہر جو غائب تھا وہ مر گیا ہے اور اسے دوسرے مرد سے نکاح کر لیا جس سے اسکے بچے پیدا ہوئے پھر پہلا خاوند آ گیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے کانسب زوج اول سے مقرر ہوگا اور شافعی کے نزدیک زوج دوم سے پس بچے کے نسب کا ثبوت دونوں سے ہونا یا دونوں سے نہ ہونا اجماعاً مستغنی ہے اس صورت میں افتراق حکم شرعی سے ہے اور اگر افتراق حکم شرعی نہیں ہے جیسے اس مسئلے میں تبیین یہ ہے کہ بول دبر از کے راستوں کے سوا بدن کے دوسرے مقامات سے پپ یا لہو نکلے کہ اس میں جو دو قول ہیں وہ حکم شرعی یعنی تطہیر میں مشترک ہیں کہ شافعی نکلنے کی جگہ کے دھونے کو کہتے ہیں اور ابو حنیفہ اعضا سے اربعہ کے دھونے کو یعنی وضو کرنے کہتے ہیں تو تطہیر بالاجماع واجب ٹھہری اور یہاں افتراق حکم شرعی نہیں یعنی شرع نے یہ نہیں کہا ہے کہ وضو کرنے کا وجوب بخرج کے دھونے کے وجوب کے منافی ہے یا بخرج کے دھونے کا وجوب وضو کے وجوب کے منافی ہو پس اگر یہاں تیسرا قول نکالا جائے اور کہا جائے کہ تطہیر بالکل واجب نہیں تو یہ اجماع کے خلاف ہوگا اس لیے باطل ہے

اور اگر یوں کہا جائے کہ ان میں سے ہر ایک واجب یعنی وضو بھی واجب اور نزع کا دھونا بھی واجب ہے تو یہ قول جماع کے خلاف نہوگا اسلئے باطل بھی نہوگا دوسری صورت میں یعنی جبکہ مختلف فیہ ایسا حکم ہو جسکا تعلق ایک سے زیادہ محلوں کے ساتھ ہو دو قولوں کا مختلف ہونا میں طور پر متصور نہوگا الف ۱۱ ایک فریق حکم کے ثبوت کا ایک صورت معین میں قائل ہو اور اسکے عدم ثبوت کا دوسری صورت میں اور دوسرا فریق اسکے برعکس قائل ہو جیسے امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ بول و برائے کی راہوں کے سوا دوسری جگہ سے جب کچھ نکلے تو وضو جاتا رہتا ہے اور عورت کو چھونے سے نہیں جانا اور شافعی کہتے ہیں کہ نکلنے سے تو نہیں جاتا مگر چھونے سے جاتا رہتا ہے پس تیسرا قول یعنی یہ کہنا کہ عورت کو چھونے اور برن میں سے کچھ نکلنے سے وضو جاتا رہتا ہے یا دونوں سے نہیں جانا اس علم شرعی کا جسپر حنفیہ اور شافعیہ کا اجماع ہو چکا ہے بطل نہیں ہو رہا، ایک فریق دونوں صورتوں میں ثبوت کا قائل ہو یعنی اسکے نزدیک وجود ثابت ہو اور دوسرا فریق دونوں صورتوں میں عدم کا قائل ہو یعنی اسکے نزدیک عدم ثابت ہو پس اگر دونوں فریق ایک حکم شرعی پر وجود اور عدم کے ثبوت میں متفق ہوں تو افتراق کا قول جماع کا بطل قرار پائے گا نظیر اسکی یہ ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک باپ دردادا کو یہ اختیار نہیں ہو کہ کنواری بالنتہ لڑکی کا نکاح کسی مرد کے ساتھ جبراً کر دین اور شافعی کے نزدیک دونوں کو یہ اختیار ہو کہ لڑکی کو نزدیک دونوں اختیار نہ رکھنے میں برابر ہیں اور شافعی کے نزدیک اختیار رکھنے میں پھر اگر کوئی باپ کہ باپ کو جبر پہنچتا ہے اور دادا کو نہیں پہنچتا تو یہ قول ثالث اجماع کے خلاف ہے کیونکہ وجود اور عدم دونوں کے ثبوت حکم شرعی میں مشترک ہیں اور وہ حکم شرعی یہ ہے کہ اگر باپ نہ تو شرعاً دادا بھی باپ کے برابر حق دلایت رکھتا ہے پس دونوں کے لیے دلایت میں برابری کا ہونا حکم شرعی ہے پھر اگر باپ کو بکر بالنتہ کا جبراً کسی سے نکاح کر دینے کا حق پہنچے گا تو دادا کو بھی پہنچے گا اور اگر باپ کو نہیں پہنچے گا تو دادا کو بھی نہیں پہنچے گا پس اس مساوات کو چھوڑ کر دونوں میں فرق نکالنے کا قول ثالث اختیار کرنا اور یہ کہنا کہ باپ کو حق پہنچتا ہے اور دادا کو نہیں پہنچتا اجماع کو باطل کر دے گا اور اگر دونوں ایک حکم شرعی پر متفق نہوں تو قول ثالث اجماع کا بطل نہوگا نظیر اسکی فسخ نکاح کا مسئلہ ہے کہ امام اعظم رحمہ کے نزدیک اگر عورت مرد میں سے ایک کو جذا م یا جنون یا برص ہو جائے یا عورت کی شرمگاہ کے گتہ پر گوشت بھرا کے کہ صحبت کا مانع ہو یا اسکی فرج میں

هوئا سا بٹھا ہوا ہو یا اسیں ڈھی ہو کہ دو دنوں صحبت کے اٹل ہوں تو نسخ نکاح کا اختیار نہیں ہے اور شافعی کے نزدیک ان صورتوں میں نسخ نکاح کا اختیار ثابت ہے تو اب کوئی یہ کہے کہ بعض بیہون کی وجہ سے نسخ نکاح کا اختیار ہے اور بعض کی وجہ سے نہیں تو یہ قول ثالثا جماع کا بطلان نہیں کیونکہ ان بیہون میں باہم سادات شرع کی طرف سے مقرر نہیں ہوئی ہو ج، ایک فریق دو دنوں صورتوں میں سے ایک صورت عینتہ میں ثبوت کا قائل ہو اور دوسری میں عدم ثبوت کا اور دوسرا فریق دو دنوں صورتوں میں ثبوت کا قائل ہو تو اس تقدیر پر دو دنوں فریق کا ایک صورت عینتہ میں ثبوت پر اتفاق ہو گا یا یہ کہ دوسرا فریق دو دنوں میں عدم ثبوت کا قائل ہو تو اس تقدیر پر دو دنوں فریق کا اتفاق صورت عینتہ کے عدم ثبوت پر قرار پائے گا تو ایسی حالت میں تیسرے قول میں جمع علیہ کا ابطال لازم آئے گا نظیر اسکی خانہ کعبہ کے اندر نماز کا پڑھنا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک تو کعبہ میں فرض اور نفل پڑھنا درست ہے اور امام شافعی کے نزدیک کعبہ میں نفل پڑھنا درست ہے نہ فرض تو نفل پڑھنے کا جو اردو دنوں کے نزدیک متفق علیہ ٹھہرا پس کنا کہے میں نہ نفل پڑھنا جائز ہے نہ فرض یا فرض تو جائز ہے مگر نفل پڑھنا جائز نہیں اجماع کے خلاف ہو گا۔

### فصل

ثم بعد ذلك نوع من الاجمال وهو عدم التقابل بالفضل اسکو عدم التقابل بالفصل اسلئے کہتے ہیں کہ جب دو مسئلوں کے درمیان اختلاف ہو تو جب ایک ان میں سے ثابت ہو گا تو دوسرا بھی ضرور ثابت ہو گا کیونکہ کوئی ان میں فرق کا قائل نہیں ہوتا اسلئے کہ یا تو وہ دو دنوں مسئلے مخالف کے نزدیک متساوی ثابت ہوتے ہیں یا متماثل ہوتے ہیں اور کوئی تیسرے قول کا قائل نہیں ہوتا یہ نہیں کہتا کہ دو دنوں میں سے ایک ثابت ہے اور دوسرا متفق سے تو جب ایک مخالف ان میں سے ایک کو ثابت کرے گا تو دوسرا بھی آپ ثابت ہو جائے گا کیونکہ فرق کا کوئی قائل ہوتا نہیں۔ وذلك نوعان احدهما باذا كان منشا الخلاف في الفصلان

واحد او ثانیہما باذا كان المنشا مختلفا و الاول حجة والثانی لیس بحجة  
ایک دو تیسرے میں ایک ان میں دوسرے جہاں منشا مختلف فصلین میں ایک ہو دوم دوسرے



کہ نشاء خلاف مختلف ہو اول حجت اور دلیل شرعی سے دوم حجت نہیں مثال اک اول فیما  
 خرج العلماء من المسائل الفقهية على اصل واحد ونظيره اذا اثبتنا ان الضر  
 عن التصرفات الشرعية بوجوب تقريرها قلنا يصح المذر بصوم يوم النحر والبيع  
 الفاسد ينفذ الملك لعدم القائل بالفصل اول کی مثال یعنی حسین کہ علم نے مسائل  
 فقہیہ ایک ہی اصل در قاعدے پر استخراج کیے ہیں یہ ہے کہ سبب ہونے ثابت کیا کہ تصرفات شرعیہ  
 سے نہیں کرنا ان کے مشروع ہونے کو واجب کرتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ عید الفصح کے دن کے روزے کی  
 نذر کرنا صحیح ہوگا اور بیع فاسد سے ملک کا فائدہ ہوگا کیونکہ فرق کا کوئی قائل نہیں ولو قلنا ان  
 التعليق سبب عند وجود الشرط قلنا تعليق الطلاق والعتاق بالملك او سبب  
 الملك صحيح اور اگر کہا جائے کہ تعلیق سبب وقت پلے جلتے شرط کے تو ہم کہیں گے کہ تعلیق  
 طلاق اور عتاق ملک کے ساتھ با سبب ملک کے ساتھ صحیح ہے کیونکہ فرق کا کوئی قائل نہیں یعنی جس نے  
 صحت تعلیق طلاق اور عتاق کو ملک کے ساتھ تسلیم کیا اس نے ان دونوں کی صحت تعلیق کو سبب  
 ملک کے ساتھ بھی تسلیم کیا ہے نشاء خلاف دونوں سکون میں ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ تعلیق بالشرط  
 سبب وقت وجود شرط کے ولو اثبتنا ان ترتب الحكم على سه موصوف بصفة لا بوجوب  
 تعليق الحكم به قلنا طول المحرة لا يمنع جواز نكاح الامة اذ صح بنقله الى ان  
 الشافعي فرع مسئلة طول المحرة على هذا الاصل اور اگر ہم ثابت کریں کہ ترتب حکم کا  
 ایسے ام پر جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو تعلیق حکم کو اس کے ساتھ واجب نہیں کرتا تو ہم کہیں گے  
 کہ طول حرہ نہیں منع کرتا جواز نیکاح کنیز کو یعنی جس شخص کے پاس آزاد عورت کے ساتھ نیکاح کرنے کی  
 استطاعت ہو تو اسکو کنیز کے ساتھ نیکاح کرنا مشروع نہیں اس واسطے کہ مشائخ سلف سے منقول ہو کہ  
 امام شافعی نے طول حرہ کے مسئلے کو اس قاعدہ پر متفرع کیا ہے لیکن یہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ طول  
 حرہ کا مسئلہ شافعی کے نزدیک اس پر متفرع ہے کہ لائتہ نے لوٹھی کے ساتھ نیکاح کرنے کو اس بات  
 پر شرط کیا ہے کہ حرہ سے نکاح کرنے کی قدرت نہ ہو پس آزاد عورت کے ساتھ نیکاح کرنے کی  
 قدرت حاصل ہونے کی صورت میں شرط عدم ہوگی اور شرط کا عدم حکم کو مانع ہے۔ ولو اثبتنا  
 جواز نكاح الامة المومنة مع الطول جاز نكاح الامة الكتابية بهذا الاصل وعلى هذا

مثالہ مساڈ کرنا اور حین کر مئے ثابت کیا جو از نکاح کنیز مومنہ کا با وجود استطاعت نکاح آزاد عورت کے اسی قاعدے سے جو از نکاح کنیز کتابیہ (یہود یہ اور نصرانیہ) کا بھی ثابت ہو گیا کیونکہ فرق کا کوئی قائل نہیں کیونکہ حین نے کہا ہے کہ تعلیق بالشرط سے اتفاق حکم کا وقت عدم شرط کے نہیں ہوتا اسکے نزدیک یہ ثابت ہے کہ کسی ایسے اسم پر جو صفت کے ساتھ موصوف ہو حکم کا مترتب ہونا حکم کی تعلیق اسکے ساتھ واجب نہیں کرتا اسکی مثال پہلے مذکور ہو چکی اس قول میں دو اثباتان ترتیباً حکم علی موصوف بصفة کا یوجب تعلیقاً حکم بیو نظیر الثانی اجماع عدم القائل بانفصل کی دوسری اسم یعنی جبکہ فصلین میں مثلے خلاف مختلف ہو کی مثال یون ہو اذا قلنا ان الدعوی

ناقض فیکون البیع الفاسد مفیداً للملک عدم القائل بالفضل جبہ مئے کہا کہ تے وضو کو توڑتی ہے پس بیع فاسد سے خریدار کی ملک ثابت ہو جائے گی کیونکہ فرق کا کوئی قائل نہیں مطلب یہ ہے کہ جس مجتہد نے یہ حکم دیا ہے کہ تے وضو کو توڑتی ہے اسی نے یہ حکم دیا ہے کہ بیع فاسد سے خریدار کی ملک ثابت ہو جاتی ہے یہاں نثار خلاف واحد نہیں مختلف ہے اسلئے کہ حکم تے کا ثابت ہے اصل مختلف فیہ سے اور وہ یہ ہے کہ جو چیز تعدد اور ذکر کی راہوں کے سوا بدن کے کسی دوسرے راستے سے نکلے تو اُس سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے اور بیع فاسد کا حکم متفرع ہے اس بات پر کہ تصرفات شرعی سے نہی کرنا اُسکے مشروع ہونے کو واجب کرتا ہے اور

یہاں بیع فاسد کے حکم کے تے کے وضو کو توڑنے کے ساتھ یون کہیں یکون موجباً لعمد القود لعدم القائل بالفضل یعنی تے وضو کو توڑتی ہے اور قتل عمد قصاص کو واجب کرتا ہے کیونکہ قتل عمد کا بدلہ قصاص ہونے اور تے سے وضو کے ٹوٹنے کے درمیان میں کوئی فرق کا قائل نہیں کیونکہ جس نے یہ کہا ہے کہ تے وضو کو توڑتی ہے اسی نے یہ بھی کہا ہے کہ قتل عمد قصاص کو واجب کرتا ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے اگرچہ دونوں مسئلے مختلف فیہ ہیں لیکن خلاف کا نشا واحد نہیں اور شافعی نے کہا ہے کہ قتل عمد کا بدلہ قصاص یا خون بہا ہے۔ و مثل هذا القی غیر ناقض فیکون للمس

باقصنا وهذا ان صحة الفروع وان دللت علی صحۃ اصل و لکنها لا توجب صحۃ اصل  
خروجتی تفرعت علیہ المسئلۃ الاخری اور اگر یہ کہیں کہ تے سے وضو نہیں ٹوٹتا پس عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹے گا کہ دونوں مسئلے ایک مجتہد کے ہیں اس میں صحت فرغ اگرچہ صحت

اصل پر دلالت کرتی ہے لیکن دوسری اصل کی صحت اس سے ثابت نہیں ہوتی تاکہ اور مسئلہ استغفر من  
 فقہ جس زمانے میں مجتہدین کسی حکم شرعی پر اتفاق کریں وہ اس جماع کا زمانہ کہلاتا ہے۔  
 حنفیہ کے نزدیک انعقاد اجماع کے لیے یہ شرط نہیں کہ جب تمام اہل جماع باقی نہ رہیں اس وقت دوسرے  
 اجماع منعقد ہو بلکہ جب مجتہدین کسی واقعہ کے وقوع کے وقت ایک حکم پر اجماع کر لیں تو انکی موجودگی میں  
 دوسرے مجتہدین اگر اجماع کریں تو وہ اجماع صحیح ہوگا یہ ضرور نہیں کہ جب تک پہلے اجماع کے تمام مجتہد  
 مر نہ جائیں تو دوسروں کا اجماع اس واقعہ کے متعلق صحیح نہ ہو امام احمد اور ابو الحسن اشعری و ابن فورک  
 کے نزدیک یہ امر شرط ہے کہ جب تک ایک عصر کے مجتہدین مر نہ جائیں تب تک اسی واقعہ کے متعلق  
 دوسرے مجتہدین کا اجماع حجت نہیں ہو سکتا کیونکہ احتمال اس بات کا ہے کہ تمام یا بعض مجتہدین اپنے  
 اس کلام سے رجوع کر جائیں اور احتمال کی تقدیر پر استقرار ثابت نہیں ہو سکتا اور جب استقرار ثابت  
 نہیں تو اجماع بھی ثابت نہیں بعض نے کہا ہے کہ یہ شرط اجماع صحابہ میں ہے اور بعض نے اجماع سکوتی  
 میں قرار دی ہے جو علم القراض زمانہ کی شرط لگاتے ہیں انکے نزدیک اجماع تو منعقد ہو جاتا ہے  
 لیکن رجوع کر لینے کے بعد باقی نہیں رہتا اور بعض کہتے ہیں کہ جب تک رجوع کا احتمال سے اجماع ہی  
 منعقد نہ سمجھنا چاہیے مگر یہ قول مخدوش ہے اس لیے کہ گفتگو تو اس اجماع میں ہے کہ حسین مجتہد کے تامل  
 کرنے کی مدت ختم ہو چکی ہو اور سامت نے اسکے قلمی ہونے پر اتفاق کر لیا ہو اور ایسی صورت میں  
 احتمال باقی نہیں رہتا اور استقرار ثابت ہو جاتا ہے اور اصابت میں القراض زمانہ کو کوئی مداخلت  
 نہیں اور جو نصوص اجماع کی حجیت پر دلالت کرتی ہیں ان میں یہ تفصیل کب ہے کہ جب ایک  
 عصر کے تمام مجتہدین مر جائیں تو اجماع دوسرے وقت کے مجتہدین کا قابل قبول ہو یا یہ کہ ایک عصر  
 کے مجتہدین کی زندگی میں دوسرے وقت کے مجتہدین کا اجماع حجت کے قابل نہیں ہیں ان  
 نصوص پر اپنی رائے سے یہ شرط بڑھانا گویا انکو منسوخ کرنا ہے جو ناجائز ہے اس لیے اس بات کی توقع  
 کو کہ شاید تمام یا بعض مجتہد اجماع سے رجوع کر جائیں کوئی گنجائش نہیں اسی وجہ سے حنفیہ کا یہ مذہب  
 ہے کہ ایک یا جماع ہو چکنے کے بعد اس سے پھرنا صحیح نہیں اور اگر ایک عصر کے مجتہدین کسی حکم شرعی  
 سے اختلاف کریں اور وہ عصر گزر جائے اور دوسرے عصر کے مجتہدین اس حکم کے متعلق کسی ایک  
 قول پر اتفاق کر لیں تو ان کا اتفاق معتبر ہوگا کیونکہ اجماع میں یہ شرط ہے کہ ایک عصر کے مجتہدین

اتفاق کر لیں اور اس میں کچھ مضائقہ نہیں کہ عصر سابق میں اختلاف ہو چکا ہو تاخر میں کے اتفاق کر لینے کے بعد مجتہدین سابقین کے دلائل نظر انداز ہو جاتے ہیں اور اہل جماع میں تعدد معین شرط نہیں ہے۔

(۲) شیخ ابوالحسن اشعری اور امام احمد حنبل اور امام غزالی اور امام الحرمین کہتے ہیں کہ اگر کسی حکم شرعی میں صحابہ میں اختلاف پیدا ہو کر جم جائے تو پھر تابعین کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ ایک گروہ کا قول رد کر کے دوسرے پر اتفاق کر لیں مگر اکثر حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک تابعین کا اتفاق معتبر اور حجت سے چنانچہ بہت سے ایسے مسئلے ہیں جنہیں صحابہ کے زمانے میں اختلاف جوڑا گیا تھا تابعین نے ان میں سے ایک قول پر اتفاق کر لیا اور وہ حجت سمجھا گیا دیکھو حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما اور تبع سے منع کرتے تھے مگر تابعین نے اسے جواز پر اجماع کر لیا ہے اور وہ حجت ہے کیونکہ احادیث سے ثابت ہو چکا ہے کہ اُمت محمدی خطا پر متفق نہیں ہوتی اور نہ کوئی زمانہ حق سے خالی ہے اگر تابعین کا اجماع حجت تسلیم نہ کیا جائیگا تو اُمت محمدی کا خطا پر اتفاق اور زمانے کا حق سے خالی ہونا لازم آئیگا اور اس میں کسی صحابی کی کسی قسم کی تفضیل لازم نہیں آتی یعنی اجماع تابعین کے حدوث سے قبل اسکی راس حجت تھی اجماع کے منقذ ہونے کے بعد اسکی رد کے چھوڑ دینے میں مضائقہ نہیں اور تابعین کے اتفاق کے بعد اسکی قول کو چھوڑ دینا ایسا ہے گویا اسکی حکم کے خلاف نص ظاہر ہو گئی جس سے اسکا قول چھوڑ دینا پڑا اور اس سے اسکی ضلالت لازم نہیں آتی ان خطا لازم آتی ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں اسکی کہ خطا اختلاف میں ضرور سے اسلیے کہ حق تو ایک ہی ہوتا ہے۔ قرآن یہ ہے کہ ایک احرام سے حج اور عمرہ ادا کرنا اور تبع یہ ہے کہ حج کے مینوں میں میقات سے ادل عمرے کا احرام باندھنا اور افعال عمرے کے بجالانا پھر اگر قربانی کا جانور ساتھ سے تو احرام باندھے اور اگر نہیں تو احرام سے نکلنے اور کئے میں بیٹھا رہنے جب ایام حج کے آدین تو احرام حج کا عمرے سے باندھے اور حج کرے اور عمرہ طواف اور سی یعنی دوڑنے کو درمیان صفا اور مردہ کے کہتے ہیں۔

### فصل

الواجب علی المجتہد فقہا کی اصطلاح میں اجتہاد اسے کہتے ہیں کہ فقہ کا کوشش کرنا

احکام شرعی و فرعی کے حاصل کرنے میں بذریعہ دلائل تفصیلی کے جنکے کلیات کا انجام کتاب سنت و اجماع اور قیاس کی طرف سے اس طرح کہ ان احکام کے استخراج کے لیے اس سے زیادہ محنت کرنا اور دلائل لانا اسکی طاقت سے باہر ہو اور اس تشریف سے معلوم ہوتا ہے کہ اجہاد عام ہے اس سے کہ کوشش اپنے مسئلے کے حکم کے حاصل کرنے میں ہو جسین علمائے سابقین سے گفتگو ہو چکی ہو یا نہیں ہو چکی اور گفتگو کے ہو چکنے کی صورت میں یہ ان علمائے سابقین سے موافق ہو یا مخالف اور اس سے بھی عام ہو کہ وہ اجہاد کسی کی اعانت سے ہو یا بدون اعانت کے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ جو شخص اکثر مسائل میں اپنے استاد کے موافق ہے مگر ہر ایک حکم کی دلیل جانتا ہے اور اسکا دال سے دلیل پر مطمئن ہو اور وہ شخص اس حکم یا دلیل سے خوب ماہر ہے وہ بیشک مجتہد ہے ایسے شخص کو مجتہد نہ مانا گیا ان فاسد علمائے حدیث مثلاً بخوی رافعی علامہ نووی وغیرہ نے کہا ہے کہ مجتہد وہ شخص ہے جو قرآن و حدیث نہ اسب سلف لغت قیاس ان پانچ چیزوں میں کافی دستگاہ رکھتا ہو یعنی مسائل شرعیہ کے متعلق جب قدر قرآن میں آیتیں ہیں اور جو حدیثیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں جس قدر علم لغت درکار ہو سلف کے جو اقوال ہیں قیاس کے جو طریق ہیں قریب کل کے جانتا ہو اگر ان میں سے کسی میں کمی ہو تو وہ مجتہد نہیں ہو سکتا

تقلید کرنی چاہیے۔ طلب حکم الحادثة من کتاب اللہ تعالیٰ ثم من سنت رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وآلہ وسلم بصریح النص او دلالة علیہ وللمرد ذکوة فانه لا تنبیل الی العمل بالرای

امکان العمل بالنص یعنی مجتہد پر واجب ہے کہ جو حادثہ پیش آئے اس میں اول کتاب اللہ سے حکم طلب کرے پھر حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تلاش کرے خواہ عبارتہ النص سے ثابت ہو یا دلالت یا اشارۃ النص یا اقتضار النص سے ثابت ہو کیونکہ جب تک نص بر عمل کرنا ممکن ہو رہے اور قیاس بر عمل

کرنا درست نہیں و لهذا اذا اشتبهت علیہ القبلة فاخبرہ واحد عنہا لا يجوز له التحوی اور اسی لیے اگر کسی شخص پر قبلے کا رخ مشتبہ ہو گیا پس کسی کے بتلا دیا تو اسکو تحوی اور اسکل سے استقبال قبلہ اختیار کرنا درست نہ ہوگا۔ ولو بعد ما فاخبرہ عدل فانه یجب له ان لا یجوز له التوضی بہ

بل یتعم اور اگر اس نے پانی دیکھا اور عادل شخص نے کہا کہ یہ نجس ہے تو اس پانی سے وضو کرنا درست نہیں بلکہ تیمم کرنا چاہیے وجہ اسکی یہ ہے کہ خبر اسے بر مقدم ہو۔ و علی اعتبار ان العمل

بالرای دون العمل بالنص قلنا ان الشبهة بالمحل قوی من الشبهة فی لفظ اور

اس اعتبار سے کہ عمل کرنا قیاس اور اسے پرہیز پر عمل کرنے سے کم درجہ پرہیز سے عمل کے حقیقہ نے کہا ہے کہ محل میں شبہ کرنا زیادہ قوی سے ظن یعنی فعل میں شبہ کرنے سے گمان میں شبہ کو شبہ اشتباہ کہتے ہیں کیونکہ وہ ظن اور اشتباہ سے پیدا ہوتا ہے صورت اسکی یہ ہے کہ آدمی اُس چیز کو حلت و حرمت کی دلیل سمجھ لیتا ہے جو واقع میں اسکی دلیل نہیں ہوتی اور اس قسم کی دلیل میں ظن کا ہونا ضرور ہے تاکہ اشتباہ متحقق ہو جائے اور محل میں شبہ شہتہ الدلیل کہلاتا ہے اور شہتہ الحکمہ بھی اسکا نام ہے پہلے کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ دلیل کی طرف فسوس اور دوسرے کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ حکم شرعی کی طرف فسوس اور حالت اسکی یہ ہے کہ دلیل شرعی حلال و حرام کو مٹانے والی تو پائی جاتی ہو مگر اسکا حکم بوجہ کسی مانع کے جو درہان موجود ہوتا ہے نہیں پایا جاتا پس یہ دلیل ایسی چیز کے حلال ہونیکا شبہ پیدا کرتی ہے جو واقع میں حلال نہیں ہے اور ایسی چیز کے حرام ہونے کا شبہ پیدا کرتی ہو جو حرام نہیں ہے اور محل میں شبہ کا پایا جانا قوی سے نسبت اس شبہ کے جو ظن میں پایا جاتا ہے کیونکہ اول الذکر محل میں نفس سے پیدا ہوتا ہے بخلاف دوم کے کہ وہ راسے اور گمان سے پیدا ہوتا ہے اسلئے محل میں شبہ اس شبہ سے قوی قرار پایا جو ظن میں ہو اسی وجہ سے معاملات عد میں شبہ محل قوی مانا گیا ہے پس تکلف کا شبہ محل میں نہیں مانا جاتا ساقط کر دیا جاتا ہے اور ظن میں ساقط نہیں ہوتا حتیٰ سقط اعتبار ظن العبد فی الفصل الاول یہاں تک کہ بندے کے ظن کا اعتبار

درہان ساقط ہو جاتا ہے جہاں شبہ محل میں ہو۔ ومثاله فیما اذا وطی جاریۃ ابنہ لاجدوان

قال علما علی حرام وینبت نسب الولد من لانتبہتہ الملک لہ ثبتت

بالمض فی مال اکابن قال علیہ السلام انت ومالک لابیک فسقط اعتبار ظنہ فی

المحل والہمتہ فی ذلک مثلاً کسی شخص نے اپنے بیٹے کی کنیز سے جماع کیا تو اسپر عدز نا نہیں آئی

گو وہ گمان غالب اس کی حرمت کا رکھتا ہوا ور کے کہ میں اسکی صحبت کو حرام سمجھتا تھا اور جو بچہ

اس کنیز سے پیدا ہوگا اسکا نسب اس مرد سے ثابت ہو جائیگا کیونکہ شبہ ملک کا باپ کے لیے بیٹے

کے مال میں نفس شرعی سے ثابت ہو گیا ہے چنانچہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تم

تیرا مال باپ کی ملک میں پس اس کے ظن اور گمان کا اعتبار محل و حرمت میں ساقط ہو گیا۔ ولو علی

حبارہتیبایہ یعتبر ظنہ فی المحل والہمتہ حتی لو قال ظننت لہا علی حرام یجوز

قال ظننتها علی حلال لا یجوز لحد لان شبهة الملائک فی مال لا یم یثبت  
 له بالنس فاعتبروا لیسوا اور اگر بیٹے نے باپ کی کنیز سے صحبت کی تو اسکا گمان حلت و حرمت میں  
 مستبر ہوگا پس اگر کہا کہ میں اسکے ساتھ صحبت کرنے کو اپنے گمان غالب میں حرام مانتا ہوں تو حد  
 آجائے گی اور اگر کہا کہ میں گمان کرتا تھا کہ یہ میرے داد پر حلال ہے تو حد واجب نہوگی کیونکہ شبہ ملک کا  
 باپ کے مال میں اسکو نص سے ثابت نہیں ہوا اسلیے اسکی راس کا اعتبار رکھو کیونکہ یہاں شبہ ملک کا  
 اس وجہ سے پیدا ہوا کہ باپ اور بیٹوں کے مال دا سباب کا فرق نہیں ہوتا دونوں کی چیز میں  
 اور آنگے منافع مخلوط سے رہتے ہیں پس جب ایسی حالت میں بیٹے نے یہ گمان کر لیا کہ باپ کا مال اور  
 اسکی کنیز مجھ پر حلال ہے تو یہ جہل مقام اشتباہ میں ہے اسلیے سقوط حد کے لیے شبہ بن جائیگا کیونکہ حد میں  
 شبہوں کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ ولا یتبنت نسیب لولد وان ادعا کا اور بچے کا نسب  
 ثابت نہیں ہوگا گو وہ اسکا دعویٰ ہی کرے کیونکہ بیٹے کا باپ کی کنیز کے ساتھ صحبت کرنا فی نفسہ  
 فالحص زمانہ اور حد جو ساقط ہو گئی تو اسکا سبب صرف اشتباہ ہے اور یہ اشتباہ بچے کے نسب کو  
 اسکے ساتھ ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ اگر اسکی طرف بچے کا نسب ثابت کیا جائے  
 تو اسکے لیے باپ کی کنیز میں کچھ نہ کچھ ملکیت حاصل ہونے کا ثبوت ہو جائے یا یہ ثابت ہو جائے کہ  
 اس نے جو کچھ کیا یہ اسکو حق پہنچتا تھا حالانکہ یہ دونوں باتیں یہاں متصور نہیں اور اگر اپنے بھائی  
 یا بہن کی کنیز سے صحبت کرے اور کہے کہ میں گمان کرتا تھا کہ یہ مجھ پر حلال ہے تو حد ساقط نہوگی  
 کیونکہ ایسا جہل ایسا شبہ نہیں ڈال سکتا جس سے حد ساقط ہو جائے کیونکہ عادت اس پر جاری ہوگی  
 بھائی بھائی یا بھائی بہن کی چیزوں کے منافع جدا جدا ہونے ہیں پس ایسا جہل مثل اشتباہ نہیں  
 ہو سکتا اسلیے سقوط حد کی علت نہیں بن سکتا شواذ اقصیٰ للدلیلان عند المجتہد  
 پھر مجتہد کے نزدیک جب دو دلیلین متعارض ہوں اور تعارض دو دلیلوں کا اس حیثیت سے  
 واقع ہوئے کہ ایک دلیل سب امر کے ثبوت کی مقتضی ہو دوسری دلیل اسکے انتفا کو چاہتی ہو اور  
 تعارض کے لیے زمانے اور محل کا ایک ہونا شرط ہے پس اگر دونوں دلیلوں کا محل وقت جدا جدا ہوگا  
 تو ان میں تعارض نہیں سمجھا جائے گا چنانچہ نکاح سے زوجه حلال ہو جاتی ہے اور اس حرام ہو جاتی  
 ہے مگر یہ تعارض نہیں کہلائے گا کیونکہ حلت و حرمت کے محل جدا جدا ہیں اسطرح شراب ہرگز اسلام میں

حلال تھی پھر حرام ہو گئی تو یہ بھی تعارض نہیں کیونکہ وقت دونوں کے جدا جدا ہیں اور تعارض میں بڑی بات یہ ہے کہ دونوں دلیلین باعتبار ذات و صفت کے قوت و ضعف میں مساوی ہوں کم بیش نہیں چنانچہ حدیث مشہورہ اور آحاد میں تعارض نہیں سمجھا جائے گا اسی طرح قرآن کے خاص اور عام مخصوص میں تعارض نہیں مانا جائیگا کیونکہ مشہورہ آحاد سے اور خاص عام مخصوص سے باعتبار ذات کے اسلئے اور نہ مفسر و محکم میں اور نہ عبارت و اشارت میں تعارض ہوگا کیونکہ محکم مفسر اور عبارت اشارت سے باعتبار وصف کے قوی ہے کیونکہ محکم نص کو قبول نہیں کرتا اور عبارتہ النص میں سو ق کلام حکم کے واسطے ہوتا ہے اور حکم نص سے تصدقاً مراد ہوتا ہے بخلاف اشارۃ النص کے کہ اس میں ایسا نہیں ماسی لے اول ظاہر ہے اور دوم میں کسی قدر پوشیدگی ہو فان كانا لتعارض بین الایتن بعیل الی السنۃ پس اگر تعارض دو آیتوں میں ہو تو مجتہد کو چاہیے کہ سنت کی طرف رجوع کرے یعنی جب دو آیتوں میں سے ایک آیت ایک ہی وقت اور ایک ہی زمانے میں حلت چاہتی ہو اور دوسری اسی وقت اور اسی زمانے میں اسی کام کی حرمت چاہتی ہو تو وہ دونوں عمل کے قابل نہونگی اور عمل کے لیے اس کے بعد کی دلیل کی طرف رجوع کیا جائے گا مثلاً حدیث رسول کے تلاش کرینگے نظیر اسکی یہ ہے کہ اللہ نے ایک جگہ فرمایا ہر فاقروا ما تیسروم من القرآن یعنی بڑھو جو آسان ہو قرآن میں سے اور دوسری جگہ فرمایا ہو۔ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَاَنْصِتُوا یعنی جب قرآن پڑھا جائے تو سنو اور چپ رہو پہلی آیت تو اپنے عموم کے ساتھ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ امام نے صحیحہ مقتدی کو بھی قرآن پڑھنا چاہیے اور دوسری آیت اپنے مخصوص کے ساتھ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مقتدی کو کچھ نہ پڑھنا چاہیے بلکہ خاموش کھڑے ہو سے امام کی قراءت کو سنتا رہے پس یہ دونوں آیتیں ساکت سمجھی جائیں گی اور اسکے بعد کی حدیث کی طرف رجوع کیا جائیگا اور اسی پر عمل کیا جائیگا چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جب امام اللہ اکبر کے تو تم بھی اللہ اکبر کہو اور جب قرأت کرے تو چپ رہو اور یہ بھی آپ نے فرمایا ہے کہ جبکہ واسطے امام ہو تو امام کی قرأت اسکی قرأت سے اور کافی ہو اسکو دوسری حدیث متعدد طریقوں سے جابر بن عبد اللہ سے مروی ہے اور رفع اسکا ضعیف کیا گیا ہے مگر جو لوگ اسکے رفع کو ضعیف بتاتے ہیں وہ اسکی صحت ارسال کا اعتراف کرتے ہیں اور یہ لوگ دار قطنی



بیعتی اور ابن عدی وغیرہ میں۔ اس لیے کہ سفیان بن عیینہ اور سفیان ثوری اور ابوالاحوص اور  
 خبیبہ اور اسرائیل اور شریک اور ابو خالد والانی اور جریر اور عبد الحمید اور زائدہ اور ابو زبیر وغیرہ  
 حفاظ حدیث نے اسکو موسیٰ بن ابی عائشہ سے انھوں نے عبد اللہ بن شداد سے انھوں نے بنی  
 صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے اور موطا میں امام محمد بن حسن کا یہ کہنا کہ ان حفاظ نے اسکو  
 رفع نہیں کیا صحیح نہیں کہ چونکہ سفیان اور شریک اور ابوالزبیر سے اول کار رفع صحیح طریقوں کے  
 ساتھ ثابت ہے اور بر تقدیر ارسال کے بھی ہم یہ کہتے ہیں کہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور موطا  
 امام مالک میں بذریعہ نافع کے ابن عمر سے مروی ہے کہ اگر کوئی تم میں سے امام کے پیچھے نماز پڑھے تو  
 اسکو امام کی قزوات کافی ہے اور اگر اکیلے نماز پڑھے تو قزوات کرے اور کہا کہ ابن عمر امام کے پیچھے  
 نہیں پڑھتے تھے واقطنی نے اس روایت کی نسبت کہا ہے کہ اسکا رفع کرنا ہم پر لیکن جبکہ ابن عمر کے قول صحیح  
 صحیح ہوا تو معلوم ہوا کہ انھوں نے آنحضرت سے سنا ہوگا اگرچہ روایت ضعیف ہو پس امام شافعی نے  
 جو کہا ہے کہ مقتدی پر سورہ فاتحہ آہستہ پڑھنا فرض ہے بغیر اسکے نماز صحیح نہیں اس لیے کہ قزوات  
 نماز کارکن سے پس امام اور مقتدی دونوں کی شرکت اس میں چاہے مثل رکوع اور سجود کے یہ قول صحیح  
 نہیں حضرت تو مقتدی کے پڑھنے کو امام کے پیچھے یہاں تک ناپسند کرتے تھے کہ ایک بار آپ نے فرمایا میرے  
 واسطے کہا ہے کہ میں قرآن میں جھگڑا کیا جاتا ہوں یعنی جب لوگ میرے پیچھے قرآن پڑھتے ہیں تو  
 خیال انکی طرف جاکے قزوات قرآن میں مثل پڑتا ہوں۔ وان کان بین السنتین یبیل لئی تا

اصحابہ وان کان بین الاثرین یبیل لالیقیاس اور جب دو سنتوں میں تعارض واقع ہو تو  
 صحابہ کے اقوال کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور جب صحابہ کے دو قولوں میں تعارض ہو تو قیاس کی  
 طرف رجوع کرے مثال اسکی یہ ہے کہ نعمان بن بشیر سے نسائی نے روایت کی ان اللہی صلی اللہ  
 علیہ وسلم صلی جن انکسفت الشمس مثل صلواتنا یرکع ویسجد یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے سورج گمن کے وقت ہماری دوسری نماز وہی طرح نماز پڑھی رکوع کرتے تھے اور سجدہ کرتے  
 تھے اور بی بی عائشہ سے بخاری نے روایت کی ان الشمس خسفت علی محمد رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم فبعت منادیا الصلوۃ جامعۃ فتقدم فضلی اربع رکعات فی  
 رکعتین واربع سجادات یعنی تحقیق سورج گما حضرت کے عہد میں پس آپ نے ایک

پکارنے والے کو بھیجتا تاکہ پکارے کہ نماز جمع کرنے والی ہے پھر حضرت آگے بڑھے اور نماز پڑھی چار رکوع کے دو رکعتوں میں اور چار سجدے کیے ان دونوں حدیثوں میں تعارض ہونے کی وجہ سے نئے قیاس کی طرف رجوع کیا اس لیے نئے دوسری نماز کے اعتبار پر تجویز کیا کہ سویر گسن کی نماز میں بھی ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے کرے۔ تم اذا تعرضنا لقیاسان عند المجتہد بقری و یعمل

بلحدھما لاندیس دون القیاس دلیل شرعی بصارالبہ پھر جب دو قیاسوں میں کسی مجتہد کے نزدیک تعارض واقع ہو تو تحریری (اٹکل) سے کام لیکر دونوں میں سے ایک پر عمل کرے کیونکہ قیاس سے کم درجے پر کوئی دلیل شرعی نہیں جسکی طرف رجوع کیا جائے اس لیے دونوں میں سے ایک قیاس پر اٹکل کے ساتھ عمل کرے تحریری سے مراد شہادت قلبی ہو پس جس وقت عمل کی طرف متوجہ واقع ہوتی ہے اس وقت اس سے کام لیا جاتا ہے ورنہ توقف کیا جاتا ہے۔ و علی ہذا یعنی جبکہ یہ بات ہے کہ شہادت قلبی اور اس کے ساتھ اس وقت عمل کرنا صحیح ہے کہ جبکہ کوئی دلیل کے سوا زبانی جائے

و اس قاعدے کی بنا پر۔ قلنا اذا کان مع المسافر الماء ان طاهر و جنس لا یستحوذ

بینھما بل یتیمم ولو کان معہ ثوبان طاهر و جنس یقوی بینھما لایستحوذ

و هو التراب ولیس للثوب بدل بصارالبہ علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ جب مسافر کے پاس

دو برتن پانی کے ہوں کہ ایک میں پاک پانی ہو اور دوسرے میں ناپاک ہو اور معلوم نہ ہو کہ ان دونوں میں

سے کون پاک ہے تو اٹکل نہ کرے بلکہ تمیم کرے اور اگر اسکے پاس دو کپڑے ہوں پاک اور ناپاک اور معلوم

نہ ہو کہ کون سا پاک ہے تو دونوں میں اٹکل کرے اور قیاس سے جو ناپاک معلوم ہو اس سے نماز پڑھے

کیونکہ پانی کا بدل مٹی سے تمیم کر سکتا ہے اور کپڑے کا کچھ بدل نہیں جسکو اختیار کرے قہر بہذا

ان العمل بالرای انما یسکن عندنا لعدم دلیل سوا شرعیاً اس سے معلوم ہوا کہ اس پر

عمل کرنا اسی وقت ہے کہ کوئی اور دلیل اسکے سوا نہ پائی جاتی ہو اس وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ اگر پانی کے

دو برتن مسافر کے پاس ہوں جن میں سے ایک میں پاک پانی ہو اور دوسرے میں ناپاک اور معلوم نہ ہو کہ کون

پاک ہے اور کونسا ناپاک ہے اور مسافر نے اپنے لیے متاج ہو اور کوئی تیسرا پاک پانی موجود نہ ہو تو اب اسکو تحریری

کرنا مناسب ہے کیونکہ پینے کے واسطے پانی کا کچھ بدل نہیں تو اذا تحریری و تا کہ نہ یہ بالعمل لا

ینتقض ذلك بقر د الہدی پھر جب کسی شخص نے تحریری سے دو چیزوں میں سے ایک کو اختیار کر لیا

اعدل کر کے موکد بنا دیا تو یہ صرف تحری سے نہیں ڈٹے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک تحری ہوا در جبکہ ایک تحری کو عمل کی وجہ سے قوت میں پہنچ گئی تو جس تحری کو عمل کی قوت حاصل نہیں وہ پہلی قسم کا شمار نہیں کر سکتی پھر اسکو کیسے توڑ سکتی ہے پہلی قسم کو جو جو حصول عمل کے ترجیح حاصل ہو گئی اور حجت منو اب بن گئی کیونکہ جب اسپر عمل کرنا شرعاً صحیح قرار پایا تو شرع کے نزدیک جو ضرورت کے اسکے ساتھ حجت کچھ نہ تھی صحیح قرار پائے گا اور جب بات یہ ٹھہری تو اسکل اثر شرعاً دست مانا جائیگا اسی وجہ سے علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ اجماع واجتہاد کے تحقق کے بعد اگر کوئی مجتہد اس حکم سے رجوع کر جائے تو اس سے پہلا اجتہاد ٹوٹ نہیں سکتا چنانچہ امیر المومنین علیؑ نے جب مبر کو فرج حکم فرمایا کہ پہلے میری رائے اور حضرت عمرؓ کی رائے ام ولد کی بیچ کے ناجائز ہونے میں متفق تھی مگر اب میں اسکی بیچ کو مناسب جانتا ہوں اسوقت ابو بیدہ سلمانی نے کہا امیر المومنین آپکی رائے کا جماعت کی رائے کے ساتھ متفق ہونا ہمارے نزدیک پسندیدہ ہے بہ نسبت اسکے کہ آپ کی رائے تنہا ہو یہ منکر حضرت علیؑ نے سر جھکا لیا اور اک ذرا خاموش رہ کر فرمایا کہ اسپر طرح تم کیا کر و جطر آج تک کرتے رہے ہو کیونکہ میں اپنے صحابہ کی مخالفت کرنا پسند کرتا ہوں۔

و میانہ دنیا اذا تجہای بین الثوبین وصلی لظہر یا احدھما تم وقع

تخربہ عند العصر علی الثوب الاخر ولا یجوز لہ ان یصلی العصر یا الاخر لان الاول ناکد بالصل

غلا یطلب یجد الثوبی مثلاً دو کپڑوں میں تحری کر کے نماز پڑھنا ایک پڑھی پھر عصر کے وقت دوسرا کپڑا اسکے قیاس میں پاک ثابت ہوا اسکو اب یہ جائز نہیں کہ دوسرے کپڑے سے تاز پڑھے کیونکہ پہلا کپڑا عمل کرنے سے موکد طور پر پاک ثابت ہو گیا اب صرف تحری اور انکل سے اسکے خلاف ثابت ہو گا و ہذا یعنی عدم نقص کے ساتھ حکم جنلا و ہا مسئلہ ذیل کے خلاف یہاں سے مصنف نے کپڑے کے مسئلے کا اور کبے کے مسئلے کا باعتبار تحری کے فرق بیان کرنا شروع کیا ہے اور اذا تحری فی القبلة تم تبدل راہہ

و وقع تحری علی جہۃ اخری توجہ الیہ لان القبلة مما یجئ الی الانتقال فامکن نقلاً للمکرم

بمذہبہ فی المص اگر قبلے کی جہت میں تحری کی پھر اسکی رائے بدل گئی اور دوسری طرف تحری واقع ہو گئی تو دوسری طرف ہی توجہ ہو جائے کیونکہ قبلے کی جہت میں انتقال ممکن ہے حکم تحری بدل سکتا ہے جیسے کوئی نص منسوخ ہو جائے اور کپڑے میں انتقال ورتا سب نامکن ہے پس ایک کپڑے کی پاکی کی تحری ہو کر اسپر عمل کرنے کے بعد دوسرے کپڑے کی پاکی کی تحری ہونا اور اسپر عمل کرنا ایسا ہے جیسے ہر قیاس کی

صواب ماننا کیونکہ جب کسی نے تحری کر کے ایک کپڑے سے ناز پڑھ لی تو یہ تحری بطل و ضرورت کے تحت قرار پائے گی اور اسپر عمل کرنا صواب اور حق ہو گا اور جب دوسری تحری پر بھی عمل جائز ہو تو یہ دوسری تحری بھی حجت قرار پائے گی اور اسپر عمل کرنا بھی صواب ہو گا اور اس صورت میں متعدد چیزوں کا حق ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ بخلاف اس چیز کے جس میں انتقال و رد قیاب ممکن ہے کہ آئین دوسری تحری کے مطابق عمل کرنا بمنزلے اس بات کے ہے کہ ایک حکم کا نسخ ہو کر دوسرا حکم ہو اور ہر ایک دن میں سے صواب ہو اور آئین تعدد حقوق نہیں ہے۔ علیٰ ہذا یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ جس میں انتقال ممکن ہے آئین حکم کا نقل کرنا ممکن ہے۔

مسائل الجامع البکیر فی تکبیرات العید و تبدل راس العید کما عرف جامع کبیر کے مسائل میں عید کی تکبیرات کے مسئلے میں مثلاً امام نے عید کی ناز مشروع کی اور اس وقت اس کے نزدیک موافق روایت عبد اللہ بن عباس کے تکبیرات ادا کرنے کا ارادہ ہے کہ سات تکبیریں پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری رکعت میں ہیں پھر اسکی راسے بدل گئی اور روایت عبد اللہ بن مسعود کے موافق چار چار تکبیرات ہی کا ارادہ قوی ہو گیا۔ میں سے پہلی رکعت میں تین تکبیریں عید کی ہیں اور ایک تکبیر تحریر کی اور دوسری میں بھی تین عید کی در ایک رکوع کی اور یہ روایت صحیح معلوم ہوئی تو یہ درست ہے کیونکہ تکبیرات میں تبدیلی ممکن ہے اور جو کچھ گذر چکا اسکا مواظ نہ کرے کیونکہ وہ بھی صحیح تھا۔

**سوال** - اگر دو دن سنتوں اور اقوال صحابہ و قیاس میں بھی تعارض ہو تو کیا کرنا چاہیے۔

**جواب** - اس صورت میں اصل کے مطابق عمل کرنا چاہیے یعنی ہر ایک شے کو اپنی اصل پر برقرار رکھنا چاہیے جیسا کہ گدھے کے جھونے کے باب میں دلائل متعارضہ میں مثال اسکی یہ ہے کہ بخاری و مسلم نے جائز اور علی بن ابی طالب نے روایت کی ہے کہ حضرت رسول خدا نے خیبر کے دن گدھے کے گوشت سے نسخ کر دیا اور غالب بن نضر سے مروی ہے کہ اس نے آنحضرت سے عرض کیا کہ میرے مال میں سے اب کچھ باقی نہیں رہا ہے سو اگدھوں کے نو آبلے فرما جاہلی میں میں ممالک آپ نے گدھے کے گوشت کو اُسکے لیے مباح کر دیا پس گدھے کے گوشت کے باب میں حجت بھی ثابت ہے اور حرمت بھی حالانکہ حرمت نجاست کی علامت ہے اور حلت ہالکی کی تو گدھے کے گوشت کی حلت و حرمت میں تعارض

پیدا ہو گیا اسلئے اُسکے جھوٹے پانی کی حلت و حرمت میں بھی اشتباہ لازم آیا کیونکہ جھوٹے پانی میں گدھے کے مُخ کا لعاب پڑتا ہے اور لعاب گوشت سے بنتا ہے اور اس باب میں صحابہ کے اقوال بھی متعارض ہیں اسلئے کہ ابن عمر اُسکے جھوٹے پانی کے ساتھ وضو کرنا مکروہ جانتے تھے اور ابن عباس کے نزدیک اُسکا جھوٹا پانی پاک تھا اور اُس سے وضو کرنا جائز تھا اور قیاس بھی اس بارے میں متعارض ہیں اسلئے کہ گدھے کے جھوٹے پانی کو اُسکے پینے کے ساتھ ملانا مکمل نہیں تاکہ پاک سمجھا جائے جس طرح پسینا پاک سمجھا جاتا ہے کیونکہ پینے کو پاک قرار دینے کے واسطے ضرورت واقع ہے اور جھوٹے پانی کو پاک قرار دینے کے واسطے کوئی ضرورت نہیں پائی جاتی پسینا تو اس ضرورت سے پاک قرار دیا گیا ہے کہ گدھا سواری اور بار برداری کے کاموں میں رہتا ہے اسلئے اُسکا پسینا اکثر لگ جاتا ہے اور اسلئے کہ گدھے کے جھوٹے پانی سے بہت ہی کم سابقہ پڑتا ہے اسلئے اُسکے نجس قرار پانے میں کوئی ایسا حرج نہیں اور نہ اُسکے جھوٹے پانی کے گدھے کے دودھ پر جو قطعاً نجس ہے کیونکہ اُسکے گوشت سے پیدا ہوتا ہے قیاس کر سکتے ہیں اسلئے کہ دودھ کی نسبت جھوٹے پانی سے زیادہ سابقہ پڑتا ہے اور ہوتا ہے باوجودیکہ جس طرح دودھ گوشت سے بنتا ہے اسی طرح لعاب بھی گوشت میں سے پیدا ہوتا ہے تو چاہیے یہ تھا کہ اُسکا جھوٹا بھی دودھ کی طرح قطعاً نجس ہو تاکہ اُسکے پینے کے گدھے کا لعاب بل جاتا ہے مگر کثرت قلت ضرورت پر لحاظ کر کے دودھ کو تو نجس قرار دیا اور جھوٹے پانی کو نجس نہ مانا خلاصہ کلام یہ ہے کہ جبکہ یہاں سنتوں اور اقوال صحابہ اور قیاس میں متعارض واقع ہے اور ترجیح کی کوئی صورت حاصل نہیں تو ایسی صورت میں گدھے کے جھوٹے پانی اور متوضی کو اپنی اپنی اصل پر ثابت رکھنا واجب ہے چونکہ پانی دراصل پاک ہے اسلئے گدھے کے جھوٹا کر دینے سے نجس نہیں ہوگا اور گدھے کے مُخ کے لعاب اُسکی طہارت یقینی ذائل نہوگی کیونکہ طہارت یقینی ہے اور نجاست مشکوک ہے پس طہارت یقینی شک ذائل نہیں ہو سکتی پس اگر آدمی بے وضو ہو تو گدھے کے جھوٹے پانی سے وضو کر لینا درست ہے مگر وضو کے ساتھ تیمم کو بھی شامل کر لینا چاہیے کیونکہ وضو کرنے کے بعد دو احتمال رہینگے ایک تو یہ کہ حدث دور نہیں ہو اور متوضی دراصل جیسے بے وضو تھا ویسا ہی اس وضو کر لینے کے بعد بھی رہا اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ حدث ذائل ہو گیا اس احتمال و شک کے رفع کرنے کے لیے تیمم کا مل لینا واجب ہے اور گدھے کے جھوٹے پانی کو

تعارض کی وجہ سے مشکوک کہتے ہیں نہ اس خیال سے کہ اس کا حکم بھول ہے۔

### البحث الرابع في القياس

جو حقی بحث قیاس کے بیان میں

لنت بین قیاس و چیز دن کے درمیان اندازہ کرنے اور کسی کے ساتھ برابر کرنے کے معنی میں ہے اصطلاح میں اس کی تعریف کئی طرح کی گئی ہے (۱) اندازہ کرنا فرع کا اصل کے ساتھ حکم اور علت میں (۲) اصل سے مراد مقیس علیہ ہے اور فرع سے مقیس (۲) مسکوت کو منصوبہ کے ساتھ علت کے حکم میں برابر کرنا۔ (۳) فرع کو اصل کے ساتھ اس کے حکم کی علت میں مشابہ کرنا (۴) ایک کو دوسری شے پر عمل کرنا اس طرح کہ اس کا حکم اس پر سبب ملت مشترک کے جاری کیا جائے (۵) معلوم کو معلوم پر عمل کرنا دونوں کے لیے حکم ثابت کرنے میں یا دونوں سے حکم کے منتفی کرنے میں یا ایک امر جامع کی وجہ سے (۶) اصل کے حکم کا فرع کی طرف پہنچانا سبب ایسی علت متحدہ کے جو محض علت مد رک نہیں ہو سکتی مطلب یہ ہے کہ فرع میں اصل کی طرح حکم کے ثابت کرنے کو قیاس کہتے ہیں اور محض علت کے ذریعہ مد رک نہ ہو سکنے کی تیسرا سبب لگائی گئی ہے کہ دلائل النص سے اعتراف ہو جائے کیونکہ دلائل النص اور قیاس میں فرق اور قیاس چار چیزوں سے بنتا ہے۔ (۱) ہشتمہ یہ جسکو مقیس علیہ کہتے ہیں اور وہ اصل ہے (۲) مشبہ جس کو مقیس کہتے ہیں اور وہ فرع ہے (۳) حکم (۴) وصف جامع اور یہی حکم کا مدار اور علت ہے۔ قیاس سے علیہ ظن کا حاصل ہوتا ہے اور ظنی طور پر یہ معلوم ہو جائے کہ صورت فرع میں اشتر نے ایسا حکم فرمایا ہے۔ قیاس حکم شرع کا ظاہر کرنے والا ہے اور دراصل اس کا ثابت کرنے والا اشتر ہے کیونکہ ہر چیز کا مرجع اشتر کے کلام نفسی کی طرف ہے اور بادی النظر میں قیاس ہی احکام کا مشبہ ہے مگر ظنی طور پر۔

### فضل

القیاس حجتہ من حجج الشرع یجب العمل به عند انعدام ما فوقه من الدلیل فی العادۃ قیاس حجج شرعیہ یعنی دلائل اربعہ شرعیہ میں سے ایک دلیل ہے اگر کسی طوائف میں اس سے زیادہ قوی دلیل نہ پائی جائے تو اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ قیاس کا حجت ہونا قرآن و حدیث سے ثابت ہے چنانچہ اشتر فرماتا ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار اعتباراً بایک شے کے اسکی نظیر کی طرف

پھیرنے کو کہتے ہیں یعنی جو حکم نظیر کے لیے ہوتا ہے وہ اُس کے لیے ثابت کرتے ہیں اسی لیے ایسی اصل کو جس پر اُس کے نظائر کو پھیرا جائے عبرت کہتے ہیں۔ پس آیت کے معنی یہ ہونگے کہ شے کا قیاس اُسکی نظیر پر کر دو اور یہ ہر قیاس کو شامل ہے خواہ ایسی چیز کا قیاس ہو ایسی چیز پر جس سے عبرت پڑتی ہے یا فروع شرعیہ کا قیاس اصول پر ہو اور لحاظ عموم لفظ کا ہوتا ہے نہ خصوص سبب کا اور لفظ عام اور جو شامل ہے عبرت و نصیحت حاصل کرنے اور ہر شے کے اُسکی نظیر کی طرف پھیرنے کو پس کسی شے کے لیے وہ حکم ثابت کرنا جو اُسکی نظیر میں ثابت ہے یہ بھی ناعتبر و امین داخل رہے گا اور حق یہ ہے کہ سیاق و آیت کا عبرت پکڑنے اور نصیحت حاصل کرنے کے لیے ہے پس اس پر دلالت اُسکی عبارت ہوگی اور دوسری صورت یہ اشارت بہر صورت قیاس کرنے کے لیے حکم ہے پس اگر حجت نہ تو تاو عبرت قرار پاتا اور اگر شرعاً اس سے منتر ہے کہ کسی کا عبرت کا حکم دے۔ وقد ورد فی ذلک الاخبار و الاشار اور قیاس کے حجت شرعی ہونے میں رسول اللہ کی امارت اور صحابہ و تابعین کے اقوال وارد ہوئے ہیں امارت کا

بیان یہ ہے۔ قال علیہ الصلوٰۃ والسلام بعد ان جبل حین بعثالی الیمن یم تقضی

یا معاذ قال بکتاب اللہ تعالیٰ قال فان لم تجدوا لیسوا قال بسنة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

اللہ الذی وفق رسول اللہ علی ما یجب فی صناعہ رسول اکرم نے مہاذ بن جبل سے اس وقت فرمایا ایک انکوین کی طرف بھیجا کہ اس مہاذ کس دلیل فرمی سے تم احکام شرعی بیان کرو گے اور فتویٰ دو گے عرض کیا کتاب اللہ سے فرمایا کہ اگر تم کو کتاب اللہ میں نہ ملے عرض کیا سنت رسول اللہ سے حضرت نے فرمایا کہ اگر حدیث رسول اللہ سے بھی نہ ملے عرض کیا کہ میں اس سے اجتہاد کروں گا پھر کہ پسند فرمایا اور کہا کہ خدا کا فکر ہے کہ آئے توفیق دی اپنے رسول کے قاصد کو اُس بات کی کہ جس سے وہ ماضی ہے اور جسکو پسند کرتا ہے اس حدیث سے صاف عبرت ہونا قیاس کا وقت نہونے آیت اور حدیث کے ثابت ہوا اور ان لوگوں کا قول رد ہو گیا جو قیاس کو شرع کی جہتوں میں شمار نہیں کرتے پس اگر قیاس کتاب و سنت کے بعد حجت اور قابل عمل نہو تاو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روکتے اور جبکہ انہوں نے ماشر کا شکر ادا کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ قیاس حجت ہے اور عمل کے قابل ہے جو جبکہ نص موجود نہ ہو اور اجماع کا ذکر مہاذ نے اس لیے نہ کیا کہ وہ شرع کے بعد میں حجت نہ تھا بلکہ آجکی ناسکے بعد حجت مقرر ہو

روی ان امرأة ختمية امت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ناني كان  
 يتجأك بيرا دركه الحج وهو لا يمسك علي لراحتنا فيجزئني ان حج عنه قال عليه  
 السلام ارايت لو كان علي بك دين فقضيت اماكن عزيك فقالت بل فقال  
 عليه السلام فدين الله الحق واولي الحق رسول الله عليه السلام الحج في حق لشين

انفاني بالحقوق المالية و اشار الى علة موثرة في الجواز وهي القضاء وهذا هو  
 القياس صحاح ستة من ابن عباس عن ردايت كى گى سے کہ حجۃ الودع میں ایک عورت قبیلہ  
 خثم سے رسول شریعی شریعیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میرا باپ بہت بڑھا  
 ہے حج اسپر فرض ہے اور اونٹ پر اس سے بیٹھائیں جاتا کیا یہ کافی ہے کہ میں اسکی طرف سے حج  
 کروں حضور نے فرمایا بتلاؤ میں اگر تیرے باپ کے ذمے قرض ہوتا تو آؤ آسکو ادا کرتی وہ کافی ہوتا  
 عرض کیا بلاشبہ ادا کرتی اور وہ کافی ہوتا حضور نے فرمایا پس شرکے دین یعنی حج کو اسکی طرف سے  
 ادا کرنا زیادہ ضروری اور بہتر ہے رسول شریعی شریعیہ وسلم نے حق کو شیخ فانی کے حق میں حقوق الیہ  
 کے ساتھ ملا دیا اور طقت مؤثرہ کی طرف اشارہ فرمایا جس سے جواز ثابت ہوا اور وہ علت مؤثرہ قضایہ  
 ہی کا ہم قیاس ہے اگر قیاس صحیح نہ ہوتا حضرت ایسا نہ کرتے و روی ابن الصباغ وهو من

سادات اصحابہ لسانی فی کتابہ بلدی بالشامل عن قیس بن طلق بن علی

ان قال جاء رجل الى رسول الله عليه السلام كانه بدوى فقال يا بنى الله ما ترے

فی من لرجل ذكوة بعد ما توفنا ، فقال هل هو الا نضعتمنه وهذا هو القياس

روایت کیا ابن صباغ نے جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مرنے کا روز دن میں سے ہیں اپنی کتاب شامل  
 میں یہ روایت قیس بن طلق بن علی کہ ایک شخص حضور پر نور کے پاس آیا جو بدوی معلوم ہوتا تھا عرض کیا  
 یا بنی اشتراب میں کیا فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے وضو کرنے کے بعد اپنے عضو تناسل کو ہاتھ لگا دیا  
 یعنی کیا اسکا وضو ٹھیک جائیگا حضرت نے فرمایا کہ وہ نہیں ہے گویا کھجور کا گوشت کا اس سے اور یہ بھی  
 قیاس سے اپنے اس عضو کو دوسرے اعضا پر قیاس فرمایا کہ جیسے اور اعضا کو ہاتھ لگانے سے وضو  
 نہیں ٹھیک اسی طرح اسکو ہاتھ لگانے سے بھی وضو نہیں ٹھیک گا اور آثار صا یہ سے قیاس کی محبت  
 اس طرح ثابت ہے۔ و سنل ابن مسعود عن تزوج امرأة ولم یسجد لہا مہوا



وقدمات عنہا رجبہا قبل لدخل فاستقبل شہرا ثم قال اجتهد فیہ برائی فان  
کان صوابا فمن الله وان کان خطأ فمن بنی ام عبد فقال ری لها ہما مثل مناھا  
لا دس فیہا ولا مشططا اور عبد اللہ بن مسعود سے سوال کیا گیا کہ ایک شخص نے کسی عورت سے  
نکاح کیا اور اسکا ہر مہینہ نہیں کیا اور خلوت سے پہلے خاندنہ مر گیا پورا ہر آدے گا یا آدھا بن مسعود  
نے ایک بیٹے تک کچھ جواب نہ دیا بعد اسکے کہا کہ میں اس مسئلے میں اپنی رائے سے اجتہاد کرونگا  
اگر صواب اور درست ہو تو نجات اللہ سے اور اگر خطا ہو تو ابن مسعود کی طرف سے ہے یہ کہہ فرمایا  
کہ اسکو ہر مثل لے گا کی اور نقصان نہوگا اور اسپردات کی مدت لازم ہے اور اس عورت کے  
لیے میراث بھی ہے جبکہ انھوں نے اپنے اجتہاد کو ظاہر کیا تھا تو صحابہ کا ہجوم تھا اور کسی نے اسکی  
رائے سے خلاف نہ کیا۔

داؤد ظاہری فریعت میں قیاس کو ناجائز بتاتے ہیں اور جب قیاس کرنے کی طرف مضطر  
ہوے اور اشد ضرورت اسکی بڑی تو اسکا نام دلیل رکھا۔ داؤد کے نزدیک قیاس کا ممنوع ہونا  
دلیل سمی سے ثابت ہے ان کے دلائل کی تفصیل مع جوابات کے اسطرح ہے (۱) اللہ نے فرمایا  
ہے۔ وَتَزَكَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ نَبِيًّا نَالِكِشْتِي یعنی ہم نے تجھ کو کتاب تارل کی جو ہرے کو اشکارا  
کرنے والی ہے مطلب یہ ہے کہ اور فرعی میں سے ہرے کو اشکارا کرنے والی ہے پس قرآن کے  
ساتھ قیاس کی طرف حاجت نہ رہی۔ جواب۔ ہرے قرآن میں حاصل اپنے نام کے ساتھ اسطرح  
کہ مذکور ہے کہ اسکے معنی صریح طور پر مشکف ہوں بلکہ اکثر ایسے کہ معنی پوشیدہ ہیں جو بغیر تامل  
وغور کے درک نہیں ہو سکتے جو کچھ قرآن میں ہے قیاس کا منظر ہے قرآن کے خلاف نہیں۔  
(۲) لا رطب ولا یابس کافی کتاب مبین یعنی ہر ایک خشک و تر سب کچھ قرآن میں  
ہے۔ جواب۔ کتاب کے مراد لوح محفوظ ہے اور ظاہر ہے کہ لوح محفوظ میں سب کچھ موجود ہے اور اگر یہ  
تسلیم بھی کر لیا جائے کہ کتاب قرآن کے معنی میں ہے تاہم داؤد کے مذہب کی اس سے تائید نہیں  
ہو سکتی کیونکہ مراد اس وقت میں یہ ہوگی کہ قرآن سے کوئی چیز دینی نہیں چھوٹی ہے بعض باتیں نہیں  
لفظاً مذکور ہیں اور بعض معنایں معنی طیبہ میں حکم قرآن کے اندر لفظاً موجود ہے اور  
معنی میں حکم اس میں مستجاب یا جاتا ہے۔ قیاس بر عمل کرنے سے قرآن کی شان کی عظمت ظاہر ہوتی ہے

کہ اسکی عبارت کا بھی اعتبار ہو جاتا ہے اور معنی کا بھی قرآن کے لیے ظہر اور یطین احادیث صحاح سے ثابت ہے ظہر سے مراد یہ ہے کہ اس کے معنی ظاہر ہیں کہ اکثر لوگ سمجھتے ہیں تامل کی حاجت نہیں اور یطین سے مراد یہ ہے کہ بعض معنی قرآن کے ایسے ہیں جو قیاس کے محتاج ہیں کہ ان کو خواص مفسرین علمائے عالمین ظاہر کرتے ہیں (۳) حکم دینا حق شارع کا ہے وہی بیان قطعی پر قادر ہے پس اسکا ثابت کرنا ایسی چیز ہے جائز نہیں جس میں خود شبہ ہو کیونکہ قیاس کی اصل میں شبہ ہے یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ درحقیقت حکم کی علت یہی ہے اور ظاہر ہے کہ جب قیاس میں خود شبہ ہے تو اس سے حکم کیسے ثابت ہو سکتا ہے حکم شرعی کا ثابت کرنا اللہ کا کام ہے نہ بندوں کا بندوں کی عقل کو اس کے ادراک میں داخل نہیں جنانچہ عقل رکعات نماز اور تمام مقادیر شرعیہ کے ادراک سے عاجز ہے البتہ جو چیز حس و عقل کے ذریعہ سے درک ہو سکتی ہے اس میں اس کے مطابق عمل کرنا مضائقہ نہیں کیونکہ وہ قطعی ہو جاتی ہے جیسے معاملات حرب اور گواہیان وغیرہ حقوق عباد اور جہان عمل کرنا اصل پر ممکن ہو اور حقوق اللہ میں سے ہو تو اسے قیاس کو وہاں داخل دینا ممنوع ہے اور یہ جو اللہ نے فرمایا ہے و شادھم فلا کفر بہان امر سے مراد حرب ہے نہ احکام شرعی جو اب عمل کے لیے ظن کافی ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ کے حقوق میں تصرف کسی کے اذن سے کرتے ہیں نہ یہ کہ جو چیز عقل سے درک نہیں ہو سکتی اس میں قیاس کے مطابق عمل کرتے ہیں اور قیاس میں شبہ کو راہ ہونے سے عمل ترک نہیں ہو سکتا بان شبہ علم و یقین کے منافی ہے اور علم کا منتفی ہونا باوجود نہ منتفی ہونے عمل کے جائز ہے اور مخالف بھی قیاس کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ عقل کے لیے ایک نظیر کو دوسری نظیر پر عمل کر سکنے کی سبیل حاصل نہیں نہ احکام شرعیہ میں اور نہ غیر احکام شرعیہ میں اور بعض شیوخ اور نظام معنوی کے نزدیک صرف احکام شرعیہ میں عقل کو یہ مداخلت حاصل نہیں اس کے مذہب میں اور داؤد ظاہری کے مذہب میں یہ فرق ہے کہ ان کے نزدیک یہ مداخلت عقلی سے خارج ہے اور داؤد کے نزدیک در دلائل سے اور اکثر شیوخ کی رائے داؤد کی رائے کے مطابق ہے۔

**فصل**

شروط صحیح القیاس خمسہ قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرطیں ہیں۔ احدھا ان کا لیکون فی مقابلۃ اللغز ایک یہ کہ نص کے مقابلے میں نہ ہو کیونکہ قیاس نص کا مقابل نہیں ہو سکتا

والثانی ان لا یضمن تغیر حکم من احکام النص دوسرے یہ کہ نص کے احکام میں سے  
کبھی حکم میں تغیر کے سبب لازم نہ آئے کیونکہ قیاس کے لیے یہ ضرور ہے کہ اصل کا حکم فرع کی طرف  
بمیان تعدی ہو یعنی جس طرح اصل کے اندر حکم پایا جاتا ہے ویسا ہی فرع میں پایا جائے اور جبکہ حکم فرع  
میں کم و بیش ہو کر تغیر ہو جائے گا تو فرع میں بعینہ کیسے پایا جائیگا اور تعدی سے مراد یہ ہے کہ اصل کا حکم  
فرع کے لیے ثابت ہو نہ یہ کہ اصل سے حکم منتقل ہو کر فرع میں بہت بڑے بلکہ کچھ کم منفی اور اوصاف کا  
منتقل ہونا محال ہو و الثالث ان لا یكون المعدی حکماً لا یعقل معناه تیسرے یہ کہ جو  
علت ایک مسئلے سے دوسرے مسئلے میں جاری کی جائے وہ ایسی نہ ہو کہ عقل سکوا و ذکا نہ کر سکے کیونکہ  
جب اصل کا حکم عقل و دراک نہ کر سکے گی تو قیاس کو اس میں مداخلت نہ ہوگی جیسا کہ نماز کی رکعتوں کے اول  
میں قیاس کو مداخلت نہیں ہے کیونکہ اعلیٰ علت مدرک نہیں ہو سکتی اور یہی حال مختلف اقسام مال  
کی زکوٰۃ کا ہے اور یہی حال اس شخص کا ہے جو روزے میں مہول کر کھا لیتا ہے اور پھر روزہ نہیں اڑتا  
و الرابع ان یقع التعلیل لحکم شرعی کلاماً لغوی چوتھے یہ کہ حکم شرعی کے واسطے علت پیدا  
کی جائے امر لغوی کے واسطے نہ بنائی جائے کیونکہ قیاس میں امر شرعی ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے پس اگر  
حکم شرعی ہوگا تو وہ فرع کی طرف تعدی نہ ہوگا۔ و الخامس ان لا یكون الفرع مخصوصاً علیہ  
پانچویں یہ کہ فرع کے لیے کتاب و سنت اور اجماع میں نص موجود نہ ہو کیونکہ اگر فرع کے متعلق کسی قسم کی  
نص موجود ہوگی تو اسکی دو صورتیں ہیں کہ یا تو وہ نص قیاس کے مخالف ہوگی یاوافق پس پہلی صورت میں  
اگر قیاس جاری کیا جائیگا تو نص کا ابطال قیاس سے ہوگا اور یہ باطل ہے اور  
دوسری صورت میں قیاس جاری کرنا فضول ہے کیونکہ نص قیاس سے بے پردا کرتی ہے و مثال  
القیاس فی مقابلة النص فما حکم ان الحسن بن زیاد سئل عن التہقفة فی الصلوة  
فقال تنقضت الطہارة بها قال لسائل لو قذف محصنة فی الصلوة لا ینتقض  
بها الوضوء مع ان قذف المحصنة اعظم جنایة فکیف ینتقض بالقہقہة وہی  
دو نہ فہذا قیاس فی مقابلة النص وهو حدیث الاعرابی الذی فی علیہ سوء  
نص کے مقابلہ میں قیاس کرنے کی مثال یہ حکایت ہے کہ حسن بن زیاد شاگرد امام اعظم سے کہی  
شخص نے نماز میں تہقہ کرنے سے سوال کیا کہ اس سے وضو ٹوٹ جائیگا یا نہیں فرمایا ٹوٹ جائیگا

سائل نے اس جواب پر یہ اعتراض کیا کہ اگر کسی شخص نے نماز میں پاکہ امن عورت کو تمت لگائی گالی دی اس سے آدھو نہیں ڈھتا یا وجود یکہ پاکہ امن عورت پر تمت لگانا تمت گناہ ہے پھر نماز میں تمت لگانے سے کیوں وضو ٹوٹ جاتا ہے مالا کہ یہ اس سے کم درجہ کا گناہ ہے سائل کا قیاس نص کے مقابلے میں ہونے کے سبب غیر متبر ہے کیونکہ حدیث میں وارد ہے کہ ایک اعرابی جسکی آنکھ میں کچھ خرابی تھی آیا ارادہ کرتا تھا نماز کا پس کنوین میں گر پڑا ان لوگوں نے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے ٹھٹھا مارا جس وقت فارغ ہوئے آپ نماز سے فرمایا کہ جس کس نے تم میں سے ٹھٹھا مارا تو وہ نماز اور وضو دونوں لوٹا لے لہذا نماز میں تمت لگانے سے بوجہ اس حدیث کے بائع مصلی کا وضو ٹوٹ جائیگا اسپر دوسرے مسئلے کا قیاس نہیں ہو سکتا۔

وذلك اذا قلنا جازح المسراة مع المحرم فهو زمر الامينات كان هذا قياسا بمقابلة التض هو قول عليه السلام

لاجل لامرأة تو من بالله واليوم الآخر ان توافق ثلثة ايام ولياليها الا ومعها

ابوہا اور زجھا او ذوہو محرم منها ایسا ہی جیکہ مجھے مثلاً فتویٰ دیا کہ عورت کا حج محرم کے ہمراہ درشتے اسپر اگر کوئی قیاس کرے کہ معتبر عورت کے ہمراہ دست ہو جانا چاہیے تو یہ قیاس نص کے مقابلے میں ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ نہیں طلال سے اس عورت کو جس کا ایمان اللہ اور روز قیامت پر ہے کہ بغیر اپنے باپ اور خاوند اور ذی رحم محرم (یعنی بیٹے کے) تین دن اور تین رات سے زیادہ کا سفر کرے پس امام شافعی کا یہ کہنا کہ عورت کو بے محرم کے حج جائز ہے جیکہ ایک تافلہ ہو دے اور اس کے ساتھ معتبر عورتیں ہوں اس نص کے مخالف دلیل امام شافعی کی عموم آیت کا ہے واللہ علی الناس حج البیت یعنی اللہ کے واسطے سے لوگوں کو حج کرنا حائز کعبہ کا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی مطلقاً حج کرنے کے لیے حکم دیا ہے اور مرد و عورت کا ذکر نہیں کیا بلکہ دلیل امام اعظم کی یہ ہے کہ یہ قیاس سے نص کے مقابلے میں جو تا جائز ہے ابو حنیفہ کے مذہب پر دلیل حدیث بھی ہے۔ لا تحج امراتہ الا معھاد و عوم حال رجل یا ہی اللہ انی کتبت فی غزوة کذا و امراتی حاجة قال ارجع فجو معھا یعنی نہ حج کرے عورت مگر اس کے ساتھ محرم ہو ایک شخص نے عرض کیا اسے نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فلان غزوے میں اور عورت میری حج کرنے والی ہے آج کہا لوٹ جا اور اس کے ساتھ حج کر اسکو از غنہ نے بھی روایت کیا ہے جسکی روایت کے لفظ یہ ہیں

لا تجن امرأة الا ومعها ذم محرم یعنی کوئی عورت حج نہ کرے گرجیکہ اسکے ساتھ محرم ہو جبکہ  
 شارع نے علی العموم عورت پر سفر کرنا حرام کر دیا ہے بجز باپ یا بیٹے یا شوہر کے تو اب انکے سوا ہر شخص  
 ساتھ سفر کرنا عورت کے لئے داخل رسم کا عواد کوئی مرد ہو یا امین عورت ہو۔ و مثال لنگالے ہوا

یتضمن تغییر حکم من احکام النص ما یقال النیت شرطا فی الوضوء بالقیاس علی التیم  
 فان هذا یوجب تغییر ایتہ الوضوء من الاطلاق الی القید و دوسری شرط کی مثال یعنی  
 جسین نص کے احکام میں سے کسی حکم میں تغیر آتا ہو یہ ہے کہ وضو کو تیمم پر قیاس کر کے کہا جائے  
 کیسے تیمم میں نیت شرط ہے ایس طرح وضو میں بھی شرط ہے اور یہ قیاس درست نہیں کیونکہ امین اہمیت  
 وضو کا غسل و جو حکم الخ کو مطلق سے مقید کرنا پڑتا ہو۔ فاعنسلوا مطلق سے نیت کی شرط  
 امین نہیں اور مقید و شرط بشرط نیت کرنے سے نص کے حکم میں تغیر لازم آتا ہے اگر کوئی یہ کہے کہ  
 تیمم قائم مقام وضو کا ہے واجب وضو میں نیت فرض نہ ہوئی تو تیمم میں بھی فرض نہ ہوگی جواب اسکا یہ ہے  
 کہ خلف کو حج احکام میں مثل اصل کے ہونا ضرور نہیں۔ و کذا لک اذا قلنا الطواف صلوة

بالحج و ایس طرح جب ہم کہیں کہ طواف نماز ہے کہو کہ حدیث میں آیا ہے کہ الطواف حول البیت  
 مثل الصلوة یعنی طواف کرنا گرد خانہ کعبہ کے مانند نماز کے ہے جیسا کہ ابن عباس سے ترمذی  
 اور فارسی اور نسائی نے روایت کی ہے۔ فی شرط لہ الطہارۃ و سائر العورۃ کالصلوة کا

هذا قیاسا یوجب تغییر فی الطواف من الاطلاق الی القید پس طہارت یعنی وضو  
 اور حرم عورت نماز کی طرح طواف میں بھی شرط ہے تو طواف کو نماز پر قیاس کرنے سے طواف کی  
 نص و لبطوفوا بالبیت العتیق (چاہے کہ خانہ کعبہ کا طواف کرین) میں مطلق سے مقید ہو کر  
 امین تغیر آجائے گا اور یہ درست نہیں کیونکہ طواف تو یہ ہے کہ بیت اللہ کے آس پاس چکر لگائے  
 پس پاک ہونا اور برہنگی کو چھپانا یہ دو نون باتیں نص کے اطلاق کو مثنائی ہیں اور حق یہ ہے کہ  
 جب طواف کو مثل نماز کے بنا یا تو وہ فعل ہوا اور فعل کے لیے کوئی وقت اور مقدار میں نہیں  
 اسی لیے طواف کے لیے بھی کوئی مقدار میں نہ ہوگی جتنا چاہے کرے پس یہ حدیث اسطے اس کے  
 جتانے کے لیے ہے اگرچہ بعض محدثوں میں مثل کا لفظ نہیں ہے چنانچہ طبرانی نے طاؤس سے  
 انھوں نے ابن عمر سے روایت کی ہے کہ حضرت صلح شریطیہ وسلم نے فرمایا۔ الطواف بالبیت صلوة

اس صورت میں بھی طہارت اور ستر عورت کی قید نص پر بڑھا تا جائز نہوگا کیونکہ حضرت اسکے بعد یوں نہ کہتے فاقلو اذیہ الکلام یعنی طواف میں کلام کم کیا کر دیکو نہ کہ اگر وہ بیینہ نماز ہوتا تو قلیل کلام بھی آسین جائز نہ ہوتا۔

امام شافعی نے جو کہا ہے کہ ذمی کا بھی ظہار مسلمان کے ظہار کی طرح صحیح ہے اور قلت اسکی بیان کی ہے کہ اسکی طلاق صحیح ہوتی ہے تو ظہار بھی صحیح ہونا چاہیے یہ تخیل غلط ہے اسلیے کہ یہاں اصل کا حکم فرع کی طرف بیینہ تعدی نہیں ہوتا کیونکہ مسلمان کا ظہار کفار سے نہیں ہو سکتا اور ذمی کا ظہار ہمیشہ باقی رہے گا کیونکہ وہ کفار سے کا اہل نہیں اسلیے کہ کفارہ عبادت کی نیت سے ہوتا ہے اور کافر

عبادت کا اہل نہیں۔ ومثالک لثالث وهو با لا یعقل معناه فی حق جواز التوضی بنسبت

المصرفانہ لوقال جاز بغیرہ من الاہل بالقیاس علی نبیہ لہذا اور تیسری شرط کی مثال یعنی حسین عت کی حکم اور اک نہو کے یہ ہے کہ چھو اور دن کی بنیڈ سے وضو حدیث ثابت ہے کیونکہ یہ بات روایت کی گئی ہے کہ جناب سرور کائنات نے اس سے پانی نہونے کی وجہ سے وضو کر لیا تھا اور فرمایا تھا کہ چھو اور طہی ہے اور پانی طور سے مگر قیاس کے خلاف عقل اسکی عت کو دریافت نہیں کر سکتی کیونکہ چھو اور سے کی بنیڈ پانی نہیں رہتی اب بنیڈ تر سے جو خلاف قیاس بوجہ مخصوص ہونے کے

وضو ثابت ہے اسبر قیاس کر کے اور بنیڈ دن سے وضو کر لینا درست نہوگا۔ اوقال لوشیہ فی صلوات

اواحتلم یدنی علی صلواتہ بالقیاس علی ملا اسبقہ الحدیث لا یصح لان المحکم فی

الاصول لم یعقل معناه فاستقال تعذیر الی لضعف یا کہا اگر بحالت نماز کسی کا سر زخمی ہو گیا خون نکلا وضو ٹوٹ گیا یا بحالت نماز نیند کا غلبہ ہو کر اختتام ہو گیا تو غسل اور وضو کر کے اور جبکا سر زخمی ہوا ہے وہ وضو کر کے پہلی ہی نماز پر بنا کر ناچا میں اور قیاس کرین کہ میں طرح اخراج ریح سے وضو ٹوٹنے پر پھر وضو کر کے دین سے بنا کر ناچا میں رکن سے نماز چھوٹی ہے اس رکن سے شروع کر دینا درست تھا اس طرح یہاں دو دن مسئلون میں درست ہے بوجہ عت حکم اصل اور اک نہونے کے یہ قیاس درست نہیں حکم ایسی اصل کا فرع میں تعدی نہیں ہوگا کیونکہ وضو ٹوٹنے کے بعد پھر وضو کر کے دین سے نماز کی بنا کر نا نص سے خلاف قیاس ثابت ہے کیونکہ وضو کا ٹوٹنا نماز کے مشافی ہے کیونکہ وہ باکی کے مشافی ہے اور نماز بغیر پاکی کے نا ممکن ہے اور شے اپنے مخالف اور مشافی کما

ساتھ باقی نہیں رہتی اور جو چیز قیاس کے خلاف ثابت ہو تو اسپر غیر کو قیاس نہیں کر سکتے بلکہ ایسی نص میں معاملے میں وارد ہوتی ہے اسی کے ساتھ مخصوص اور اسی پر منحصر رہتی ہے اور مستلزم

قال اصحاب الشافعی قلتان نجستان اذا اجتمعنا صارتا طاهرتان فاذا افترتا

بقیتا علی الطہارۃ بالقیاس علی ما اذا وقت النجاسة فی القلتین لانہما حکم بوثقت

فی کلاصل کان غیر معقول معناه اس شرط قیاس کے خلاف امام شافعی رحمہ اللہ علیہ کے اصحاب نے

کہا ہے کہ جب دو نجس پانی کے قلعے جمع ہو گئے تو پاک ہو جائینگے اور جب جدا جدا ہو گئے

تو بدستور پاک رہیں گے اسے قیاس کیا ہے اس سلسلے پر جبکہ قلتین میں نجاست گرے تو وہ ناپاک

نہیں ہوتے مگر یہ قیاس درست نہیں کیونکہ اگر قلتین کی حدیث ثابت بھی ہو تاہم جو حکم اصل میں ہے

کہ نجاست گرنے سے اعتدربانی ناپاک نہیں مقول یعنی ہے عقل میں نہیں آتا کہ اس قدر شور ابانی

نجاست گرنے سے ناپاک ہونے سے کس طرح بچ سکتا ہے لہذا اصل کا یہ حکم نوع میں تعدی نہیں ہوگا

مصنف نے جو کہا ہے لانا حکم بوثقت فی کلاصل یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ اصل

میں حکم کے ثابت ہونے میں تاہل ہو حدیث میں آیا ہے اذ بلغنا قلتین کا صحیح ہے جس وقت

پانی دو دو قطر کے وزن کو پہنچ جائے تو وہ ذرا ٹھیکے نجاست کو یعنی نجس نہوگا ابوداؤد نے اس

حدیث کی تصنیف کی ہے جیسا کہ صاحب ہایہ نے کہا ہے کہ ضیف مضعف ابوداؤد فتح القدیر میں

شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے کہ جنہوں نے اس حدیث کو ضیف بتالیسہ انہیں سے حافظ ابن مبارک

اور قاضی اسمعیل بن ابی اسحق اور ابو بکر بن العزنی مالکی ہیں اور برائع میں ہو عن ابن المدینی

لا بیث حدیث القلتین یعنی ابن المدینی سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ قلتین کی حدیث

ثابت نہیں ہوئی اور زلیعی نے کہا ہے حدیث قلتین ضیف مضعف جماعۃ المحدثین حتی

قال لیبقی من الشافعیۃ انہ غیر قوی وترکہ الغزالی والردیانی مع شدۃ اتباعہم

للشافعی رحمہ اللہ قتالی لضعف یعنی حدیث قلتین کی ضیف ضیف کیا اسکو محدثین

کی ایک جماعت نے یہاں تک کہ کہا بقی نے کہ وہ قوی نہیں اور ترک کیا اسکو امام غزالی اور ربانی

نے باوجودیکہ وہ امام شافعی کے کچے بیج تھے اور تہید میں ہو۔ مادھب لمد الشافعی من حدیث

قلتین حدیث ضیف یعنی جس طرف شافعی گئے ہیں حدیث قلتین سے مذہب ضیف ہے

اور اسرار میں ذبوسی کے سے وہو حدیث ضعیفہ اور ان قولوں میں نظر سے کہہ کر ان لوگوں نے  
 اس حدیث کا ضعف یا بوجہ اضطراب کے مراد لیا ہے یا بسبب ضعف رجال کے پس اگر بسبب اضطراب  
 کے ضعیف مانا ہے تو مسلم سے اس لیے کہ وہ کہیں دو قلوب اور کہیں تین قلوب اور کہیں چالیس قلوب اور  
 کہیں دو قلوب اور لفظ ما نوق اور کہیں دو قلوب اور قصاصہ کے ساتھ روایت کی گئی ہے اور کہیں  
 چالیس قلوب کی جگہ چالیس ڈول اور کہیں چالیس غرب آئے ہیں اور کسی روایت میں لا  
 یجسد شیء سے اور کہیں یون ہوں بھل الخبث پس ایک وجہ ترک کی یہی اضطراب لفظی ہے۔  
 اور اگر ضعف سے مراد انکی ضعف رجال سے تو یہ مسلم نہیں کہہ کرے کہ طحاوی نے کہا ہے کہ قلتین کی  
 حدیث صحیح ہے اور اسناد اسکی ثابت ہے اور حاکم نے مستدرک میں فرمایا ہے کہ قلتین کی حدیث بخاری  
 و مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔ ابن خزیمہ۔ دارقطنی اور بیہقی نے بھی اسکی تصحیح کی ہے اور ایک وجہ اسکے  
 ترک اسکی یہ بھی ہے کہ قلعہ لغت میں کئی معنی کے لیے موضوع ہے (۱) مشک (۲) مشک (۳) ہارڈکی  
 جوئی (۴) بلند چیز پس معلوم نہیں کہ حدیث میں خاص کون سے معنی مراد ہیں۔ امام شافعی نے  
 قلتین سے مراد مقام ہجر کے دو شے لیے ہیں جو بڑے بڑے ہوتے تھے و مثلاً الرابع وهو ما

یکون التعلیل لا مرشعی کا لامر لغوی فی قولہم المطبوخ للنصف سمرکان المحتسب

انما کان خمرًا لا نہ بخامر العقل وغیرہ بخامر العقل ایضا فیکون خمرًا بالقیاس  
 اور قیاس کے صحیح ہونے کی جو معنی شرط یعنی حسین علت کسی امر شرعی کی ہو امر لغوی کی ہو اس  
 مثال یہ ہے کہ اگر روغن کارس پکایا ہو جب نصف رو جائے تو وہ غم و شراب ہو شافیہ کہتے ہیں  
 کہ غم کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ غم لغت میں ڈھانکنے اور خلط کے معنی میں ہے اور شراب بھی عقل کو ڈھانک  
 دیتی ہے اور اسکو خلط و جبٹ کر دیتی ہے اس لیے غم کلماتی سے تو اسکے سوا جب دوسری چیز بھی ایسی ہی  
 ہوگی کہ عقل کو چھپائے اور خلط و جبٹ کر دے تو وہ بھی غم یعنی شراب ہوگی یہ قیاس درست نہیں  
 اسکے تعلق لغت سے ہے امر شرعی سے نہیں۔ والسارق انما کان سارقا لاناخذ مال

الغیر بطریق الخفیة وقد سارکما البناش فی هذا المعنی فیکون سارقا بالقیاس  
 مع اعترافنا ان الاسم لم یوضع له فی اللغة اور سارق یعنی چور کو سارق اس لیے کہتے ہیں  
 کہ اس نے دوسرے کا مال خفیہ لے لیا تو چاہے کہ بناش یعنی کفن چور کو بھی بوجہ مال پوشیدہ



لینے کے سارق کبین اور ماہر سرتے کی حد جاری کی جائے مالاگر کفن جو پر مد نہیں تو یہ قیاس  
بھی فاسد ہے نکت کے متعلق سے امر شرعی سے اس کا تعلق نہیں ہمارے مقابل ثانی بھی  
اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ نکت میں کفن جو رکنا نام سارق نہیں نباش ہو۔ والدلیل علی

فناد هذا النوع من القياس في العلم بيمين الفرس لا سودا دهم وسوادا وكميتا

لهته تم لا يطلق هذا الاسم على الرخي والثوب الا سمح ولو جرت المقاسنة في

اسما للغوية لجاز ذلك لوجود العلة قياس في اللنت کے باطل ہونے کی دلیل ہے

کہ عرب سیاہ گھوڑے کو ادم کہتے ہیں یہ سبب اسکی سیاہی کے کیونکہ ادم ماخوذ سے دہمت سے جسکے

معنی سیاہی کے ہیں اور سرخ گھوڑے کو کیت کہتے ہیں جو شفق سے نکلتے معنی سرخی سے گمردہ ان

اسما کا اطلاق حبشی اور سرخ کپڑے پر نہیں کرتے اگر قیاس ہمارے تو یہ میں جاری ہوتا تو ادم کا

اطلاق حبشی پر اور کیت کا اطلاق سرخ رنگت پر جائز ہوتا کیونکہ علت تیسرے موجود ہے اور جبکہ عرب میں ایسا

جاری نہیں تو معلوم ہوا کہ مقاسنہ اسامی تو یہ میں جائز ہو وکان هذا يودى الى بطلان الاست

الشرعية وذلك لان الشرع جعل السرقة سببا لنوع من الاعكام فاذا علقنا الحكم بعلو

دم من السرقة وهو اخذ للمال الغير على طريق المنية تبين ان السبب كان

في الاصل معنى هو غير السرقة اور دوسری دلیل اس قیاس کے باطل ہونے کی

سے کہ نکت میں قیاس کے جاری ہونے سے اسباب شرعیہ کا ابطال لازم آتا ہے اسباب شرعیہ اسباب

نہیں رہتے مثلاً شرع نے سرتے کو احکام شرعیہ میں سے ایک نوع کا سبب قرار دیا ہے چنانچہ شرع نے

فرمایا ہے السارق والسارقة فاقطعوا رجاہہ کی علت ہوگی پھر جب ہم اس حکم یعنی سرقت کو

ایسی چیز سے متعلق کر دین جو سرتے سے عام ہے یعنی دوسرے کا مال پوشیدہ طور پر لینا تو اس سے ظاہر

ہو جائے گا کہ سبب فی الواقع سرتے کے سوا اور بات ہے۔ وکذا جعل شرب الخمر سببا لنوع

من الاحكام اسی طرح غیر (خراب) احکام سے ایک حکم یعنی حد کا سبب چنانچہ حضرت صلی اللہ

علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو شخص خراب پیے تو اسکو کوڑے اور پھر اگر پیے تو اسکو مارو پھر اگر پیے تو اسکو

مارو پھر اگر پیے تو اسکو قتل کر ڈالو اس حدیث کو اصحاب سنن ابو یوسف نے سوائے نسائی کے مواد سے نکالا

ہے اور مروی ہے حدیث ابو ہریرہ سے اور ترمذی نے مواد یہ کی حدیث کو ابو ہریرہ کی حدیث

صحیح کیا ہے اور ذہبی نے بھی اسکی تصحیح کی ہے اور حاکم نے اسکو مستدرک میں اور ابن حبان نے صحیح میں اور نسائی نے سنن کبریٰ میں روایت کیا ہے پھر قتل مسوخ ہو گیا بہر صورت اتنی کوڑے آزاد کے واسطے ہیں اور اس کا نصف غلام کے لیے شرابِ خمر کی حد ہو فاذا اعلقنا الحكم بامرا عم

من الخمر تبين ان الحكم كان في الاصل متعلقا بغير الخمر بغيره اس حکم کا تعلق ایسی چیز سے کر دیا جو شراب کا نام ہے تو معلوم ہو گیا کہ حد شراب کا حکم خمر ہی کے ساتھ متعلق نہیں بلکہ غیر شراب کے ساتھ ہے اسی قبیل سے ہے شامی کا واطت کو زنا سمجھنا اور یہ کہنا کہ زنا یہ ہو کہ ایسے اجزائے منویہ کو جو حرام کہے گئے ہوں ایسے محلِ مشتی میں ڈالنا جو حرام کیا گیا ہو اور یہ بات لواطت میں بھی پائی جاتی ہے پس زنا کا حکم اس پر بھی جاری ہو گا امامِ عظیم کہتے ہیں کہ لواطت زنا نہیں کیونکہ لواطت بزنا کا اطلاق حکمِ فرعی نہیں ہے شامی جو کہ حکمِ امر فتویٰ قرار دیتے ہیں اس لیے وہ لواطت کو زنا میں داخل کرتے ہیں اور یہ دراصل نسبت میں قیاس کو جاری کرنا ہے جو عبارت سے ہے کہ لفظ سے مخصوص وضع کیا جائے باعتبار ایسے منہ کے جو اسکے غیر میں پائے جاتے ہوں پس اس لفظ کا اس غیر پر اطلاق کیا جائے ومثال الخامس وهو ما لا يكون الفرع منصوصا

عليك كما يقال اعتاق الرقبة الكافرة في كفلة اليمين والظهار لا يجوز بالقياس على كفارة القتل قیاس کے صحیح ہونے کی اس پانچویں شرط کی کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو مثال یہ ہے کہ شامی کہتے ہیں کہ قسم اور ظہار کے کفار دونوں میں کفر غلام کا آزاد کرنا کفارہ قتل کے قیاس پر جائز نہیں یعنی جب کفارہ قتل میں مومن غلام کا آزاد کرنا شرط ہے تو کفارہ قسم اور کفارہ ظہار میں بھی مومن غلام کا آزاد کرنا لازم ہو گا تحقیق کہتے ہیں کہ کفارہ ظہار و کفارہ قسم کو کفارہ قتل پر قیاس ہی نہ کرنا چاہیے کیونکہ ان دونوں کے لیے عطفہ و عطفہ نص موجود ہے جس میں غلام کو ایمان کے ساتھ تعین نہیں کیا ہے بلکہ مطلق غلام کا ذکر ہے پس نصوص کے موجود ہونے قیاس کی طرف اکتیاج نہیں مگر طے سے سرفند کا ذہب یہ ہے کہ جبکہ اصل کا قیاس فرع کی نص کے مخالف ہو تو ایسا نہ کرنا چاہیے اور جو موافق ہو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں کہ حکم قیاس اور نص دونوں سے ثابت ہو چنانچہ صاحبِ ہدایہ کا یہی دستور ہے کہ وہ ہر حکم پر دلیل عقلی و نقلی دونوں بیان کرتے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اگر ایمان نص موجود نہ ہو تو قیاس سے بھی ثابت تھا و لو

جامع للظاهر في خلال الاطعام تستأنف الاطعام بالقياس على الصوم اور كفارة  
 نماز میں مظاہرے ساتھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کے درمیان میں جامع کر لیا تو از سر نو کفارہ ظہر  
 لازم آئے؟ اور نئے سرے سے مسکینوں کو کھانا کھلانا پڑے گا اور قیاس اس کا اسپر کیا ہے کہ اگر  
 مظاہر کفارہ نماز میں دو مہینے کے بچے در پے روزے رکھتا ہو تو ان روزوں کے درمیان میں جامع  
 کر گیا تو کفارہ ظہر از سر نو لازم آئے گا اور یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ فرع یعنی ساتھ مسکینوں کو کھانا  
 کھلانا نصوص مطلق ہے اس واسطے کہ التشریح نے فرمایا ضمن لم یستطع فاطعام ستین  
 میلنا یعنی جو شخص کہ طاقت نہ رکھے روزے کی تو کھانا کھلانا ہے ساتھ مسکینوں کو بس قیاس  
 سے مفید نہیں ہو سکتا ویجوز للمحصون یتحل بالصوم بالقیاس علی المقتنع اور محصر یعنی  
 ایسے حاجی کو جو روکا گیا ہو جائز ہے کہ اگر وہ قربانی ایام حج میں نہ پائے تو تین روزے حج سے  
 اقل اور سات روزے بعد حج کے رکھے اور حلال ہو جائے کیونکہ تمتع کا یہی حکم ہے اور تمتع وہ ہے  
 جس نے حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھا ہو مگر بیعتات اکٹھا احرام نہ باندھا ہو تو اگر وہ قربانی  
 پائے تو ایام حج میں تین روزے حج سے اقل اور سات روزے حج کے بعد رکھے اور حلال  
 ہو جائے اور جامع دونوں میں بجز سے ہم کہتے ہیں کہ محصر کا قیاس تمتع پر نہیں ہو سکتا اس لیے کہ محصر کے لیے  
 طلوعہ نص موجود ہے اور وہ مطلق ہے کہ حلال نہوا در سر نہ منڈواؤ جب تک کہ قربانی اپنی جگہ پر نہ  
 پہنچے پس محرم باقی رہے گا۔ كما قال الله تعالى ولا تعلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي

عده والمقتنع اذا المصوم في ايام التشريق يصوم بعدها بالقياس على قضاء  
 رمضان اور اگر تمتع ایام تشریق میں روزہ نہ رکھے تو ایام تشریق کے بعد رکھے جس طرح  
 رمضان کے روزوں کی قضا کا حال ہے کہ اگر رمضان کے روزے نہ رکھے تو دوسرے دنوں میں  
 قضا کر لیتے ہیں اور جامع دونوں میں یہ ہے کہ ہر ایک انہیں سے صوم موقت ہے جو اپنے وقت کے  
 فوت ہو گیا ہے یہ قیاس اس لیے درست نہیں کہ فرع یعنی تمتع کے روزوں کی نیت مخصوص اور  
 مطلق ہے کہ جب وقت میں پر نہ رکھے تو پھر قربانی ہی کرنا ہوگی روزوں کی قضا نہیں آئے گی  
 چنانچہ روایت کرتے ہیں کہ حضرت عائشہ سے ایک شخص نے عرض کیا کہ میں تمتع تھا اور روزے نہیں  
 رکھے یہاں تک کہ عمرے کا دن گزر چکا تو فرمایا کہ قربانی کرے عرض کیا کہ قربانی کا جائز نہیں ہے

فرمایا کہ اپنی قوم سے مانگ عرض کیا کہ میری قوم کا کوئی آدمی یہاں موجود نہیں اس وقت آپ نے غلام کو حکم دیا کہ اسکو ایک بکری کی قیمت کے دام دیدے اگر کہا جائے کہ یہ تجویز صحابی کی ہے کوئی نص نہیں تاکہ اسکے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دیا جائے جواب دیا جائے گا کہ اثر اس چیز میں خبر کی طرح مانا جاتا ہے جو اسے سے درک نہ ہو سکے کیونکہ ممکن ہے کہ جناب سرور کائنات کی زبانی ایسا سنا ہو۔

### فصل

القیاس الشرعی هو ترتب الحكم في غير المنصوص عليه على معنى هو علت لذلك الحكم في المنصوص عليه قیاس شرعی عبارت ترتب حکم سے غیر منصوص علیہ میں باعتبار اس معنی کے جو منصوص علیہ میں اس حکم کی علت سے پس علت ہی قیاس کا مدار ہے یہی اصل اور فرع میں مشترک ہوتی ہے اسی کی وجہ سے اصل کا حکم فرع کے لیے واجب ہوتا اور علت کی توفیق میں علماء اصول نے اختلاف کیا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ علت معرفت سے یعنی حکم کے وجود پر دلالت کرتی ہے اور تمام مثل شرعی معرفات ہیں مؤثر نہیں کیونکہ دراصل مؤثر باری تعالیٰ ہی ہے اگرچہ علامت بھی حکم کے وجود پر دلالت کرنے والی ہے مگر اس میں اور علت میں بڑا فرق ہے اس لیے کہ حکم کا وجود علت سے حاصل ہوتا ہے اور علت سے ہی احکام واجب ہوتے ہیں اور علامت کو احکام کے وجود میں دخل نہیں ہوتا چنانچہ خریداری ملکیت کی علت سے اور اس کا وجود واجب اس کی طرف مضائقہ اس طرح قصاص کی علت قتل سے اور قصاص کا وجود واجب قتل کی طرف مضویب سے اور اذان نماز کی علامت سے اور زانی کا محسن ہونا سنگسار کرنے کی علامت سے مگر اذان کی وجہ سے نماز واجب نہیں ہوتی اور نہ محسن ہونے کی وجہ سے سنگسار کرنا واجب ہوتا ہے (۲) بعض نے کہا ہے کہ علت اثر کرنے والی سے اور آخر کرنے والی سے دو چیز مراد ہیں پہلے شے کا وجود موقوف ہو جیسے دھوپ کا وجود سورج پر موقوف ہے تو سورج مؤثر اور بعض نے کہا ہے کہ مؤثر و حقیقت اثر تعلق کا خطاب قدیم سے علت مؤثر نہیں اور حق یہ ہے کہ علت کا مؤثر ہونا احکام میں بہ نسبت بندوں کے ہے کیونکہ احکام کا اسباب کی طرف مضاف ہونا بندوں کے حق میں سے پس بندے اس وجہ سے مبتلا ہیں کہ احکام اسباب ظاہر کی طرف مضاف ہیں اس لیے

قاتل پر قصاص واجب ہے کیونکہ بظاہر مقتول کی موت کا سبب اسکی طرفت مضاف ہے گو کہ اُس کی موت درحقیقت اجل الہی کے مطابق ہے پس شرع میں احکام کو اسباب ظاہر و کبیرف نسبت کیا جاتا ہے اور مؤثر ہونے سے اسی قدر مراد بھی ہے ۲۱، بعض نے کہا ہے کہ علت دو چیز سے جو شارع کے لیے حکم کے مشروع کرنے کا باعث ہوتی ہے مگر یہ مشروع کرنا اسپر واجب نہیں ہوتا اور باعث مراد یہ ہے کہ علت ایسی حکمت و مصلحت پر مشتمل ہوتی ہے جسکی وجہ سے شارع حکم کو مشروع کرتا ہے اور پس جو حکم علت پر مترتب ہوتا ہے وہ حکمت و مصلحت کا محصل ہوتا ہے چنانچہ وجوب قصاص کی علت قاتل کا مقتول کو ناحق مار ڈالنا ہے پس قصاص کی حکمت و مصلحت پر مشتمل ہونا ناحق مار ڈالنے کی وجہ سے ہے اور شارع کا اس طرح کسی حکم کو مشروع کرنا صرف اسلیے ہے کہ بند و کونفست حاصل ہو اور مضرت ان سے دفع ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کے کل افعال کی بنا مصالح عباد کے لحاظ سے ہے اسکا اس میں کچھ نفع نہیں اور نہ اسپر کچھ واجب ہے بلکہ اسکی طرفت محض بند و ن ہر بانی کی وجہ سے ہے بخلاف مترتب کے کہ وہ بند و ن کے حق میں بھلائی کرنا اللہ پر واجب آتے ہیں مگر یہ قول اٹکا باطل ہے کیونکہ الہیت کے منافی سے حق تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں اگر اسپر کوئی چیز واجب ہوتی تو ضرور ہے کہ وہ واجب ترک کرنے پر عذاب و عذمت کا مستحق ہوتا حالانکہ کوئی اسپر حاکم نہیں کہ اُس سے واجب ترک کرنے پر مواخذہ کرے و دوسرے اگر اسپر بھلائی کا صادر کرنا واجب ہوتا تو اُس کے صدور کے ترک پر قادر ہوتا بلکہ اسکا صادر کرنا اللہ پر لازم ہوتا اور یہ جو بعض حکمیں نے کہا ہے کہ مصالح عباد کے ساتھ اللہ کا اکتمال لازم آتا ہے یہ منوع ہے اسلیے کہ مصالح کے ساتھ تعلیل کی منفست بند و ن کی طرف رجوع کرتی ہے نہ اللہ کی طرف شرعی حکیم پر اس کے ہر ایک کام کے لیے غایت ضرور ہے چہرہ کام مترتب ہوتا ہے اور ساتھ اس کے وہ ہر بان و حیم بھی ہے اسکی ہر بانی و رحمت کا مقتضی یہ تھا کہ ہر ایک کام میں مخلوق کی مصلحت کی رعایت و سبب پس اسنے احکام کی بنا مصالح عباد کی رعایت پر رکھی یہ احکام اسکی حکمت و ہر بانی و رحمت کی فرع میں آتے بند و ن کے منافع کی رعایت اسکی حکمت و ہر بانی و رحمت و بخشش کی فرع ہوتی جو اسکی صفات کمالیہ میں سے ہیں نہ یہ کہ اُس ذات مقدس کو بوجہ رعایت منافع عباد کے کمال حاصل ہوتا ہے اس طرح کی علت کو مناسبت کہتے ہیں۔

(۲) علت کبھی وصف ہوتی ہے اور اسکی چار صورتیں ہیں (۱) وصف لازم ہوتی ہے یعنی علت ایسا وصف ہوتی ہے جو اصل سے کسی حالت میں جدا نہیں ہو سکتا جیسے چاندی سونے میں وجوب زکوٰۃ کی علت ثنیت ہے اور وہ ان دو وزن سے کسی حالت میں متفک نہیں ہو سکتی کیونکہ دراصل انکی پیدائش ثنیت کے لیے ہے اب (۲) علت وصف ماضی ہوتی ہے جیسے گھون اور جوہر میں سود کی علت یہ ہے کہ پیمانے سے ناپے جاتے ہیں تو یہ وصف انکے لیے حسی طور پر لازم نہیں اسلئے کہ کبھی وہ وزن سے نکل کر بکتے ہیں (۳) علت وصف جلی ہوتی ہے یعنی ہر ایک اسکو جو بی جان سکتا ہے اور بعض کے نزدیک وصف جلی سے مراد یہ ہے کہ وہ نفس میں سر پہنچاؤ کر ہوتی ہے جیسے تلی کے بھونٹے کے پاک ہونے کی علت یہ ہے کہ وہ آدمیوں کے دربان چرنے والوں میں سے ہے پس اس امر کو ہر ایک جانتا ہے کہ تلی جلی بنتی ہے اس وجہ سے اس کا بھونا پاک قرار دیا گیا اور علت وصف خفی ہوتی ہے یعنی بعض اسکو سمجھ سکتے ہیں اور بعض نہیں اور بعض کے نزدیک خلفا سے مراد ہے کہ نفس میں سر پہنچاؤ کر نہیں ہوتی جیسے سود کے پائے جانے کی علت امام ابوحنیفہ کے نزدیک مقدار اور جنس کا متحد ہونا ہے اور شافعی کے نزدیک کھانے کی چیزوں میں کھانے کے قابل ہونا اور جنس کا ایک ہونا ہے اور ثنیت یا چیزوں میں قیمت اور جنس کا ایک ہونا ہے اور امام مالک کے نزدیک کھانے کی قسم سے ہونا یا قابل رکھ چھوڑنے اور جمع کرنے کے ہونا ہے اور ساتھ اسکے جنس کا بھی ایک ہونا ہے دیکھو اگر سود کی علت خفی نہوتی تو ائمہ میں اسکی بابت امتنا خلاف کیوں ہوتا۔

(۳) کبھی علت حکم شرعی ہوتی ہے جو جامع ہوتی ہے درمیان اصل و فرع کے مادہ متعین کا قرار ہی سے اور بعض کہتے ہیں کہ اگر قلیل جلب منفعت کے واسطے ہو تو علت کا حکم شرعی ہونا جائز ہے اور اگر دفع مفسدہ کے لیے ہو تو جائز نہیں اور بعض کہتے ہیں کہ کسی صورت میں جلی جائز نہیں مادہ متعین کے غریب ہونا پر دلیل وہ حدیث ہے جو صحیح بخاری و مسلم میں ابن عباس سے مروی ہے کہ ایک شخص بنیہ خضر اصالی شہر علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہا کہ میری بہن نے نذر مانی تھی یہ کس حج کرے اور وہ مرگئی حضرت نے فرمایا کہ اگر اسپر قرض ہوتا تو کیا تو ادا کرتا عرض کیا ان تو فرمایا کہ اگر قرض ادا کر کہ وہ لائق تر ہے واسطے ادا کرنے کے دیکھو حضرت نے حج کو لوگوں کے قرض پر قیاس فرمایا اور دونوں میں منی صالح یعنی علت قرض ہے جو عبارت ہے ایسے حق سے کہ کسی کا کسی کے ذمے ثابت

اور واجب الادا ہو اور وجوب حکم شرعی سے اور اس بات کا سمجھنا کہ یہ وصف جامع علت ہو دلیل پر موقوف ہے اور دلیل سے علت دو طور پر ثابت ہوتی ہے ان میں سے ایک طور تو ایسا ہے کہ جس سے صحیح طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ وصف جامع علت ہے اور دوسرے طور سے اسکی صحت کا تو ہم پتہ ہو جاتا ہے جتنیہ کے نزدیک علت کا ثبوت اور شناخت امور ذیل سے ہوتی ہے جسکی تصریح مؤلف یوں کرتے ہیں۔

ثم انما يعرف كون المعنى علته بالكتاب بالسنة وبالاجماع وبالاجتهاد وبالاستنباط یعنی کسی معنی کا علت ہونا کتاب یا شرع سے معلوم ہوتا ہے یا سنت سے یا اجماع یا استنباط سے مثلاً لعلہ المعلومة بالكتاب كثرة الطواف فاذا جعلت

علة السقوط الحج في الاستيذان في قوله تعالى ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدل من طوافون عليكم بعضكم على بعض مثلاً کتاب اللہ میں کثرت طواف یعنی زیادہ آدورت کو گھر میں آنے کی اجازت لینے کے موقع پر سقوط ہرج کی علت بتلا ہے چنانچہ قرآن کی آیت کا مطلب یہ ہے کہ ان برس کے وقتوں کے سوا جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے نہ بے اذن لوگون اور غلاموں کا آتے دینے میں تم پر کچھ گناہ نہ ہے اذن چلے آنے میں آپر کچھ گناہ کیونکہ وہ اکثر تمہارے پاس آتے جلتے رہتے ہیں اور تم میں سے بعض کو بعض کے پاس آنے جانے کی ضرورت ملتی رہتی ہے اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں غلاموں اور نابالغ لوگون کے واسطے اجازت لے کر گھروں میں داخل ہونے کی تکلیف کے ساقط ہونے کی علت اُنکے کثرت کے ساتھ آتے جاتے رہنے کو قرار دیا ہے کہ بار بار اذن مانگنے میں لوگون کو بڑی تکلیف ہوتی۔

ثم يسقط رسول الله عليا السلام حرج جناسة سور الهمزة بحکم هذه العلة فقال عليا السلام الهمزة ليست بنجاسة فانها من الطوافين عليكم والطوافات بغير نبی علیہ السلام نے اسی علت کی بنا پر آبی کے جھوٹے کی نجاست کی تکلیف کو ساقط کر دیا ہے اور فرمایا کہ آبی پلید نہیں کیونکہ وہ کثرت سے تمہارے گھروں میں آتی جاتی ہے۔ فقاس اصحابنا ما سکن فی لبيوت كالفارعة والحية على الهمزة بعلة الطواف بغيرہا رہنے کی وجہ سے ان حشرات الارض کے جھوٹے کو آبی کے جھوٹے پر قیاس کیا ہے جو مکانات میں رہتے ہیں جیسے جوہا اور سانپ۔

سوال سانپ بچو وغیرہ مکان کے رہنے والوں کے جھوٹے کی نجاست کے ساقط ہونے پر

جہوں کے جموں کی نجاست کا ساقط ہو تا دلالت کرتا ہے پھر معنی نے یہ کہوں کہا کہ علامت حقیقہ نے ان حشرات الارض کے جموں کو جہوں کے جموں پر قیاس فرمایا ہے۔

جواب یہ بات تیس سے بوجہ علت منظرہ کے ثابت ہے اور صورتہ قیاس ہے اگرچہ میں جہوں کی دلالت ہے۔ وکذلت قوله تعالیٰ یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسرین

الشرع ان الافطار للمریض والمسافر تیسیر الامر علیہم لیتمکنوا من

تحقیق ما ینسج فی نظرہم من لایبان بوظیفۃ الوقت اوتأخیرہ الی ایام

آخر دوسری مثال اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اللہ تعالیٰ ساتھ آسانی کا

ارادہ کرتا ہے شکل میں ڈالنے کا ارادہ نہیں کرتا پس شرع نے بیان کر دیا کہ مریض و مسافر کا

رمضان کے روزے کو انظار کرنا آسانی کی غرض سے ہے تاکہ وہ موقع پائیں اور

معلوم کریں کہ وظیفہ وقتی پر عمل کرنا یعنی روزہ رکھنا بہتر ہے یا دوسرے وقت

تفاسر کرنا مناسب سمجھتا ہے۔ وباعتبارہذا للعی قال ابوحنیفۃ المسافر اذا نوى في

ایام رمضان واجبا اخریۃ عن واجبا اخر لا ینکر لانه لما ثبت له الترخض بما یرجع

الی مصالحہ بدنہ وهو الافطار فکان یثبت لک بما یرجع الی مصالحہ دینہ

دھوا حواج النفس عن عہدۃ الواجب اولے باعتبار اسی سن کے امام ابوحنیفہ نے کہا

ہے کہ اگر مسافر رمضان کے مہینے میں کسی دوسرے واجب کی نیت کر کے روزہ رکھے تو یہ نیت

صحیح ہوگی کیونکہ جب اسکے لیے باعتبار مصالح بدن کے رخصت سے اس بات کی کہ اگر تکلیف معلوم

ہو تو روزہ نہ رکھے پس مصلحت دینی کے واسطے اجازت ملتا بوجہ اولے بہتر ہوگا مصلحت دینی

یہ ہے کہ ایک واجب اسکے ذمے سے ادا ہو جائے گا اور صاحبین یہ کہتے ہیں کہ مسافر کی یہ نیت

صحیح نہ ہوگی کیونکہ روزہ اور رمضان جیسا کہ سبب جائز دیکھنے کے مقیم کے حق میں لازم ہے جاتا ہے

دیا ہے مسافر کے حق میں بھی اور مسافر کو جو روزے کے انظار کی رخصت دی گئی ہے وہ اسکی

آسانش و آرام کے لیے دینی اور جیکہ اسے اس اجازت سے فائدہ نہ اٹھایا تو اب وہ منسوخ ہوکر

علم اصل کی طرف رجوع کر جائے گا۔ مثالا لعلۃ المعلومۃ بالسنۃ فی قولہ علیہ السلام

لیس لوضوح علی من نام فاشعا و قاعدا اور کما و ساجدا انما الوضوء



علی من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله تحل استرخاء المفاصل

علی فقعدی لحکم بھذہ العلة الی النوم مستندا ومتکنا الی شیء لو ازیل عنہ

لسقطا وہ علت جو حدیث سے معلوم ہوتی ہے اسکی مثال یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے فرمایا کہ نہیں ہے وضو اس شخص پر جو قیام کی حالت میں سو گیا ہو یا بیٹھا ہو یا رکوع اور سجود سے

میں سو گیا ہو سو اسکے نہیں کہ وضو اس پر ہے جو مضطجیع سو گیا ہو کیونکہ جب کوئی اس طرح سو جاتا ہو تو

اسکے جوڑ دست ہو جاتے ہیں اضطجاع کر دھ سے یا چت سونے کو کہتے ہیں آنحضرت نے

جوڑون کے سنت ہونے کو علت قرار دیا ہے پس حکم اس علت کی وجہ سے استناد اور اتکا کی

طرف بھی تعدی ہو گا استناد اس طرح پر سونے کو کہتے ہیں کہ سر اپنا دونوں زاؤوں پر رکھے یا دونوں

ہاتھوں پر رکھے یا ایک چوڑ پر سوتا ہو اس طرح کہ تعدی اسکی زمین سے جدا ہو اور اتکا سے کہتے

ہیں کہ سونا کسی چیز پر تکیہ کر کے کہ اگر وہ چیز ہتالی جائے تو سونے والا گر بیٹے پس جس طرح کر دھ

سے اور چت سونے سے جوڑ دست ہو جاتے ہیں اسی طرح ان دونوں صورتوں کے ساتھ سونے

سے بھی جوڑ دست ہو جاتے ہیں تو جیسا کہ اس صورت میں وضو ٹوٹ جاتا ہو۔ ایسا ہی ان دونوں

صورتوں میں بھی ٹوٹ جائے گا غرض کہ ان دونوں صورتوں میں وضو ٹوٹنے کی علت کا ثبوت

سنت سے ہوتا ہے وکذا لک تعدی لحکم بھذہ العلة الی الاعناء اسی طرح یہ حکم اس

علت کی وجہ سے تعدی ہو گا نمازی کے بیہوش ہو جانے کی طرف اور بیہوشی یہ ہے کہ جب قلب بعضا

میں کوئی آفت پیدا ہو جاتی ہے تو قواسے در کر دھ سے محو کر سٹل ہو جاتے ہیں کیونکہ قواسے در کر یعنی

جو اس ظاہر ہے و باطنیہ کا اکثر تعلق دماغ سے ہے اور قواسے محو کر کا جو اعضا کو حرکت دیتے ہیں اور

ان کو کھینچے اور پھیلاتے ہیں اکثر تعلق دل سے ہے اور جب ان دونوں میں کوئی آفت آ جاتی ہو تو

یہ قومی اپنے افعال صادر نہیں کر سکتے اور یہی بیہوشی کہلاتی ہے جسے عربی میں انمار کہتے ہیں اور

مضطجیع کی نیند سے بڑھ کر ہے اسی لیے اس سے بدرجہ اولیٰ وضو ٹوٹ جائے گا والکرا سطح

یہ حکم اس علت کی وجہ سے تعدی ہو گا نمازی کے نشے میں بے خبر ہو جانے کی طرف کیونکہ یہ حالت بھی

مضطجیع کی نیند سے بڑھ کر ہے۔ وکذا لک قولہ علیہ السلام توحی و صلی وان قطر الدم

علی الحیاء قطرا فانه دم عروقہ یفجر جعل انفجار الدم علی فقعدی لحکم بھذہ العلة الی النفا

والحجامة اسی طرح رسول خدا کا ایک صحابیہ متحاضہ کو یہ حکم دینا کہ تو وضو کر اور نماز پڑھا اگر جو خون  
 لے رہے پر چپکے کیونکہ وہ خون رگ کا ہے جو بہ نکلا ہے غرضکہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خون کے  
 جاری ہونے کو جدید وضو کرنے کی علت قرار دیا تو یہی حکم بسبب اس علت کے قصد سے خون کے نکلنے  
 اور پھینکے خون کے نکلنے سے خون کے نکلنے میں جاری ہو گا۔ ومثالا لعلة المعلومة بالاجماع فيها

قلنا الصغر علة لولاية الاب في حق الصغير فثبت الحكم في حق الصغير لوجود  
 العلة مثال اس علت کی جو اجماع سے معلوم ہو وہ ہر جو عطا ہے خفیہ نے کہا ہر کہ نابالغ ہوا حق نابالغ میں  
 ولایت پر رکی دلیل ہو اور ثابت ہو گا یہی حکم حق نابالغ میں بوجہ اپنے جانے علت کے کیونکہ صغیر لڑکا اور صغیر  
 لڑکی دونوں اپنے کاموں کے بعد کرنے سے عاجز ہیں اس لیے ان کے کاموں کے پورا کرنے کے لیے ولی کا  
 مقرر ہونا ضرور ہے مطلب یہ ہے کہ نابالغ ہونے کی وجہ سے باپ کو مال کی ولایت نابالغ کے حق میں حاصل  
 ہوتی ہے تو اسی علت کی وجہ سے ولایت نکاح کا حکم قیاس کے ساتھ نابالغ لڑکی کے حق میں ثابت ہو گا

والبلوغ عن عقل علة لزوال ولاية الاب في الغلام فتعدى الحكم الى الجارية بهذا  
 العلة اور بالغ ہونا عقل کے ساتھ پسر کے حق میں ولایت پر کے نائل ہونے کی علت سے پس  
 متعدی ہو گا یہی حکم دختر میں اسی علت کے پائے جانے سے یعنی لڑکے کا عقل کے مرتبہ کو پہنچ جانا  
 علت سے اس بات کی کہ پسر سے اب باپ کی ولایت اٹھ گئی تو جب کوئی لڑکی بالغ ہو جائے گی تو پسر  
 بھی باپ کی ولایت نکاح کے متعلق باقی نہ رہے گی۔ وانفجار الدم علة لا تنتقل الى طهارة

في حق المستحاضة اور خون کا بہنا علت سے وضو کے ٹوٹ جانے کی متحاضہ کے حق میں کیونکہ  
 روایت کی بخاری و مسلم نے حضرت عائشہ سے کہ انھوں نے فرمایا کہ ابی حبیش کی بیٹی فاطمہ حضرت کی  
 خدمت میں آئیں اور عرض کیا کہ میں متحاضہ ہوتی ہوں اور کسی طرح پاک نہیں ہوتی ہوں کیا میں  
 نماز کو چھوڑ دوں حضرت نے فرمایا نہیں اور یہ ایک رگ سے حیض نہیں پس جبکہ حیض آئے تو نماز کو  
 چھوڑ دے اور جب حیض کے دن ختم ہو جائیں تو تو اپنے آپ کو خون سے دھوا اور نماز پڑھا اور وضو کر  
 نماز کے لیے جب اسکا وقت آئے دیکھو حضرت نے خون کے نکلنے سے متحاضہ کو وضو کا حکم دیا اس سے  
 معلوم ہوا کہ اس کے حق میں خون کا نکلنا وضو کا توڑنے والا ہے۔ فتعدى الحكم الى غيرها  
 لوجود العلة پس یہی حکم وضو کے ٹوٹنے کا اسی علت سے دوسرے مواقع میں جاری ہو گا۔ ثم

بعد ذلك فنقول جب مصنف علت کی تینوں قسموں کو جو کتاب اشتر اور سنت رسول اشتر اور اجماع سے معلوم ہوتی ہیں بیان کر چکے تو یہ بیان کرنے لگے کہ فرع کا حکم یا تو اصل کے حکم کی نوع ہوتا ہے یا جنس سے حالانکہ موقع یہاں یہ تھا کہ اس علت کو بیان کرتے کہ جو اجتہاد و استنباط سے معلوم ہوتی ہے۔ القیاس علی قوعین احدھما ان یکون الحکم المعدی من نوع الحکم الثابت فی الاصل یعنی قیاس دو قسم پر ہے ایک ان دونوں میں سے وہ ہے کہ حکم معدی اس حکم کی نوع سے ہے جو اصل میں ثابت ہے اور نوع میں اتحاد سے یہ مراد ہے کہ فرع کا حکم میں وہی حکم ہو جو اصل کا حکم ہے لیکن محل کی رود سے تنائر ہو جیسا کہ نکاح کی ولایت لڑکی اور لڑکا دونوں پر باپ کو حاصل ہوتی ہے اسی طرح آبی کا جھوٹا اور مکان میں رہنے والے حشرات الارض کا جھوٹا پاک ہے اسی طرح بلوغ کے بعد باپ کی ولایت نکاح لڑکی اور لڑکا دونوں پر سے زائل ہو جاتی ہے اور اصل مسئلہ اس طرح ہے کہ لڑکی پر ولایت نکاح کا باپ کو حاصل ہونا شافعی کے نزدیک بکارت کی وجہ سے ہے پس اگر بالغہ بھی باکرہ ہوگی تو اسپر باپ کو ولایت نکاح کا حق پہنچے گا اور اگر کتنی ہی جھوٹی لڑکی ہوگی مگر وہ ثیبہ ہوگی تو باپ کو اسپر حق ولایت نہیں اور ابو حنیفہ کے نزدیک ولایت کے حصول کا سبب صغر ہے اس لیے اگر بالغہ لڑکی باکرہ ہو تو اسپر باپ کو ولایت نکاح کا حق حاصل نہیں اور اگر لڑکی ثیبہ ہو مگر صغیرہ ہو تو اسپر باپ کو حق ولایت بالضرور حاصل ہے تینوں مکاتب میں جو اصل کا حکم ہے وہی فرع کا ہے مثلاً صغیر اسپر باپ کو ولایت نکاح کا حق حاصل ہونا اصل ہے اور صغیر دختر برہمی حق لڑکا فرع سے لڑکا اور لڑکی ہونے کی وجہ سے مکاتب میں فرق ہو اسی طرح آبی کا جھوٹا بلوغ ضرورت آمد و رفت کے پاک قرار دیا گیا ہے اور یہ اصل مسئلہ ہے تو فرع میں بھی اسی ضرورت سے سائب اور چوسے کا جھوٹا پاک قرار پایا ہے اور حکم دونوں جگہ متحد ہے صرف مکاتب کے اعتبار سے فرق ہے یہی حال تیسرے مسئلے میں ہے کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اسپر جب بالغ ہو جاتا ہے تو اسپر سے باپ کی ولایت اٹھ جاتی ہے فرع یہ ہے کہ اسی وجہ سے دختر جب بلوغ کو پہنچ جاتی ہے تو اسپر سے بھی باپ کی ولایت اٹھ جائے گی دونوں جگہ حکم متحد ہے اور محل مختلف ہیں۔

والنشان ان یکون من جنسہ و دوسری قسم یہ ہے کہ فرع کا حکم اصل کے حکم کی جنس سے ہو اور جنس میں متحد ہونے سے یہ مراد ہے کہ دو حکم ایک وصف میں مشترک ہوں اور دوسرے وصف میں

مختلف ہون اور جنس جنسی قریب ہوتی ہے قیاس اُن تا ہی قوی ہوتا ہے اور قریب ہونے سے یہ ہوا  
 ہے کہ جس جنس کا اقتدار شرع نے حکم کی جنس میں کیا ہے اُس کے اور نوع و صنف کے درمیان میں واسطہ  
 نہیں ہوتا اور بعید وہ ہے کہ ایک واسطہ یا ایک زیادہ واسطہ ہوتے ہیں۔ مثالاً لاخاد

فی النوع ما قلنا ان الصغرة لولاية الانكاح في حق العلام ثبتت ولاية الانكاح  
 في حق الجارية لوجود العلة فيها نوع من تمد ہونے کی مثال یہ ہے کہ جیسے علمائے خفیہ نے  
 کہا ہے کہ عدم بلوغ حق نرسند میں نکاح کر دینے کی علت ہے اس علت سے دختر کے حق میں نکاح  
 کر دینے کی ولایت ثابت ہوگی وہ یہ ثبتت الحکم فی الثیبا لصغیرا سی سبب سے فیہ صغیرہ میں  
 حق ولایت نکاح ثابت ہوگا اور یہ خلاف ہے شافعی کے وہ کہتے ہیں کہ نمبرہ کتنی ہی صغیرہ ہو پھر  
 اسپر باپ کو ولایت نکاح کا حق حاصل نہیں ہوتا عورت جب تک باکرہ ہوتی ہے صغیرہ ہو یا بالغہ  
 اس وقت تک اسپر ولایت نکاح کا حق قائم رہتا ہے پس مصنف نے شافعی کے قول کے رد کے لیے ایسا

لکھا ہے۔ وكذلك قلنا الطواف علة سقوط نجاسة السور في سور الهرة خبيثا  
 للحکم الی سور سو اکتب البیوت لوجود <sup>لعلم بطرح علمائے خفیہ نے فرمایا کہ</sup> بار بار آنا جانا طواف سے آبی کے جھوٹے  
 نجاست کے دور ہونے کی اور اس سے یکم تعدی ہوگا مگر میں دوسرے رہنے والے مشترک کے جھوٹے کھڑن  
 پس آبی کا بار بار آنا جانا طواف سے جھوٹے سے نجاست کے ساتھ ہونے کی اور دوسرے مکان میں رہنے والے مشترک  
 جھوٹے سے نجاست کے ساتھ ہونے کی نرس سے ہے کیونکہ دونوں سقوط متحد ہیں۔ و بلوغ العلام عن عقل علة  
 زوال ولاية الانكاح في ذل الولاية عن الجارية بحکم هذه العلة اور اسپر کا بالغ عاقل ہونا  
 علت ہے ولایت نکاح کے زائل کر دینے کی اور اسی سے دختر کی ولایت بھی باقی نہیں رہے گی اور  
 ظاہر ہے کہ دختر کی ولایت کا باقی نہ رہنا اسپر کی ولایت کے باقی نہ رہنے کی نوع سے ہے کیونکہ  
 دونوں ایک ہیں۔ و مثالاً لاخاد فی جنس ما یقال کثرة الطواف علة سقوط حرج

الاستبدان في حق ما ملکت ایسا مثلاً فی سقط حرج نجاسة السور بهذه العلة  
 فان هذا المحرج من جنس ذلك المحرج لانه من جنس من اتحاد کی مثال وہ ہے جو کہتے  
 ہیں کہ کثرت سے آنا جانا اذین لینے کے حرج کے دور ہونے کی علت ہے غلاموں کے حق میں اس علت  
 سے آبی کے جھوٹے کی نجاست کا حرج ساتھ ہوگا کیونکہ یہ حرج پہلے حرج کی جنس سے ہے اُسکی نوع سے

نہیں کیونکہ یہ دونوں امر غیر غیر ہیں لیکن دونوں جنس احد کے تھے داخل ہیں جو ضرور سے پس شریعت نے  
 دونوں جگہ ضرورت کا اعتبار کیا ہے۔ وكذلك الصغر علة ولاية التصرف للاب للمال  
 فثبت ولاية التصرف في النفس بحكم هذه العلة اسيطرع جب نابالغ ہو تا ملت تصرف سے  
 ولایت پدر کی پس کے مال میں تو ثابت ہوئی ولایت تصرف کی نفس پسر میں اسی علت کی وجہ سے کہ  
 نابالغی سے اور یہ پچھلی ولایت پہلی ولایت کی جنس سے ہے نہ اسکی نوع سے کیونکہ نفس کی ولایت  
 غیر سے مال کی ولایت سے۔ وان بلوغ الجارية عن عقل علة ولاية زوال ولاية الاب  
 حق المال في زوال ولاية في حق النفس بهذه العلة اور بلاشبہ جب دختر کا بالغہ عاقلہ ہونا  
 حق مال میں زوال ولایت پدر کی علت سے تو اسکی ولایت اسی علت کی وجہ سے نفس پسر میں  
 بھی نہ رہے گی کیونکہ دونوں جگہ بلوغ زوال ولایت کی علت سے اور ظاہر ہے کہ نفس پسر سے  
 باپ کی ولایت کا زائل ہو جانا بوجہ بالغ ہو جانے کے دختر کے مال پر سے اسی علت کی وجہ سے باپ  
 کی ولایت کے زائل ہو جانے کی نوع سے نہیں ہے کیونکہ مال پر سے ولایت کا اٹھ جانا نفس پر سے  
 ولایت کے اٹھ جانے کا میں نہیں ہے البتہ جنس دونوں کی ایک ہے۔ ثم لا بد في هذا النوع  
 من القياس من جنس لعله بمراس قسم کے تیس میں کہ حسین جنس متحد ہو جنس علت  
 کی ضرورت سے یعنی علت جنس عام ہو شامل ہو مخصوص اور غیر مخصوص کو تاکہ حکم مخصوص اور  
 غیر مخصوص کا اثر کرے مثلاً جبکہ ہننے یہ کہا کہ صغیر سن دختر کے مال میں جو حق ولایت کا باپ کو  
 حاصل ہے یہ ایسے سے کہ صغیرہ عاجز سے تصرف کرنے سے اور صغیرہ کا تصرف کرنے سے عاجز ہونا  
 عام سے مال اور نفس دونوں کو شامل ہے کیونکہ جسطرح وہ مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہے  
 اسی طرح اپنے نفس میں تصرف کرنے سے عاجز ہوگی پس جسطرح باپ کو صغیر سن بھی کے مال پر  
 ولایت پہنچتی ہے اسی طرح اسکے نفس پر بھی پہنچتی ہے صنف نے اسی بات کو یوں بیان کیا ہے  
 بان نقول انما ثبت ولاية الاب في مال الصغيرة لانها عاجزة عن التصرف بنفسها  
 فثبت الشرع ولاية الاب كيلا يتصل مصالحها المتعلقة بذلك وقد عجزت عن  
 التصرف في نفسها فوجب لقول بولاية الاب عليها مثلاً ہم کہیں کہ باپ کی ولایت دختر  
 صغیرہ کے مال میں اس واسطے ثابت ہے کہ وہ عاجز ہے خود تصرف کرنے سے پس شریعت نے باپ کی

ولایت کو ثابت کر دیا تاکہ جو مصلحتیں صغیرہ کے مال کے متعلق ہیں وہ ہاتھ سے نہ جاتی رہیں کیونکہ وہ خود تصرف کرنے سے عاجز ہے لہذا باپ کی ولایت اسپر واجب ہوئی اور یہ ولایت بطرح باپ کو مال پر حاصل ہوگی اسپر طرح ذات پر ثابت ہوگی کیونکہ وہ اولاد پر بے حد شفقت رکھتا ہے اور اسکی رائے اور رائے مستعمل ہوتی ہے۔ و علیٰ ہذا انظر اثرہ تجنیس علت کے نظر اسکی قسم سے ہیں۔ و حکم

القیاس الاول ان لا یبطل بالفرق لان الاصل مع الفرع لما اتحد فی العلة وجب

اتحاد ہما فی الحکم اور حکم قیاس انکا جس میں مد سے وہی ہو جو اصل میں موجود ہے یہ ہے کہ

اگر اصل و فرع کے درمیان کسی اور علت کے سبب فرق پایا جائے تو وہ باطل نہیں ہوگا کیونکہ جب

اصل کا فرع کے ہمراہ علت میں اتحاد ہو گیا تو حکم میں بھی اتحاد ہے وان اختلفا فی عین ہذا

العلة گو اس علت کے سوا دوسری علت میں افتراق ہو جائے بیان فرق کا یہ ہے کہ مثلاً معترض

یہ ہے کہ پسر صغیرہ پر ولایت حاصل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دختر صغیرہ پر بھی ولایت

حاصل ہو جائے اسلیے کہ ثیبہ کو خود اپنی ذات سے تصرف کرنے کی قدرت حاصل ہوتی ہے بوجہ

اس بات کے کہ جہاں اس میں نہیں رہتی تو اس کا جواب ہم یہ دینگے کہ نابالغ لڑکے پر جو عجز کی وجہ

سے باپ کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور اس وجہ سے صغیر لڑکی پر بھی اسکو ولایت حاصل ہوتی

ہے اس بات کو یہ امر مضر نہیں کہ صغیر لڑکی کے ثیبہ ہونے سے اسپر ولایت نہ رہے کیونکہ فرع

کا حکم اصل کے حکم کے ساتھ تو متدہی ہے گو ایک خاص وصف کی وجہ سے دونوں میں فرق

پایا جاتا ہے۔ و حکم القیاس لثانی ضاد ہما نفع التجنیس والفرق الخاص وهو

بیان ان تاخیر الصغری ولایة التصرف فی المال فوق تاخیرہ فی ولایة التصرف

فی النفس دوسری قسم کے قیاس کا حکم یہ ہے کہ وہ بسبب ہمانت تجنیس اور فرق خاص کے

درمیان اصل و فرع کے پیدا ہونے کے باطل ہو جائے گا مثلاً کہیں کہ صغیر سنی کو جنس تاخیر

مال کے اندر تصرف اور ولایت کی حاصل سے نفس کے اوپر ولایت حاصل ہونے کے واسطے اتنی

تاخیر حاصل نہیں کیونکہ مال میں تصرف کی ضرورت اکثر اوقات پیش آتی ہے نفس میں اسقدر

پیش نہیں آتی چھوٹی لڑکی اس قابل نہیں ہوتی کہ اپنے مالی معاملات کو سنبھالے اور ایسے

معاملات ترک نہیں کئے اور ایسی ضرورت خود اسکی ذات میں نہیں ہوتی کیونکہ لیکن ہے کہ

معاملات ترک نہیں کئے اور ایسی ضرورت خود اسکی ذات میں نہیں ہوتی کیونکہ لیکن ہے کہ

اسکی شہوت مٹ جائے اور اسکو نکاح کی ضرورت پیش نہ آئے مگر مالی کام عموماً نہیں مٹ سکتے  
 وہ برابر پیش آتے رہتے ہیں۔ پس یہاں فرق بھی ہے اور تخبیس طلت کی ممانعت بھی ہے یعنی  
 علت کا عام ہونا اور قابل ہونا اصل اور فرع کو ممنوع ہو، مباراة القسم <sup>لش</sup> معنف نے جو قیاس کی  
 تیسری قسم کا ذکر چھوڑ دیا تھا اب اسے شروع کرتے ہیں پہلی قسم قیاس کی وہ ہے جسکی علت پر  
 نص سے دلیل ہو یعنی وصف اس کا کتاب دست سے معلوم ہو اور دوسری قسم وہ ہے جس کی  
 علت پر اجماع دلیل ہو یعنی اسکا وصف اجماع سے معلوم ہو اور تیسری قسم ان دو وزن قسموں کے  
 مقابل سے اس میں علت اسے اور اجتہاد سے پیدا ہوتی ہے میا کہ معنف کہتے ہیں۔ وهو

القیاس بعلتہ مستنبطۃ بالرأی والاجتہاد ظاہر یعنی تیسری قسم کے قیاس کا بیان  
 حسین طلت اسے اور اجتہاد سے پیدا ہونا ظاہر ہے و تحقیق ذلك اذا وجدنا وصفا

مناسبا للحکم وهو مجال یوجب ثبوت الحکم وبتقاضاه بالنظر الیہ وقد اقرنا بہ

الحکم فی موضعہ لاجتماع یضائف الحکم الیہ للمناسبت تحقیق اسکی اس طرح ہے کہ جب ایسا ہم نے  
 ایسا وصف جو حکم کے مناسب اور وہ وصف اس حالت میں ہے کہ واجب کرتا ہے نبوت حکم کو  
 اور اسکو چاہتا ہے اور موقع اجماع پر حکم اسکے ساتھ مقرر ہے اسے حکم اسی طرف منسوب ہوگا جو  
 مناسبت ما بین حکم اور وصف کے یا وجہ مناسبت مقیس اور مقیس علیہ کے مناسبت کی تفریق  
 یہ ہے کہ وصف کا اس حیثیت کے ساتھ ہونا کہ حکم کا ترتب اس پر یا تحصیل منفعت کے لیے ہو  
 یا دفع مضرت کے لیے۔

امام غزالی نے کہا ہے کہ مناسب چار قسم برسم ایک آئیے کہ ملائم ہو اور اسکے لیے اصل معین  
 بھی موجود ہو یعنی تو ان میں شرع کے مطابق ہو اور ہر قسم کے منافقت سے سالم ہو ایسا مناسب قطعاً  
 مقبول ہے دوسرا وہ مناسب کہ نہ ملائم ہو اور نہ اسکے لیے اصل معین موجود ہو ایسا مناسب قطعاً  
 ناقبول ہے تیسرا وہ مناسب ہے کہ اسکے لیے اصل معین تو موجود ہو لیکن ملائم نہیں یہی محل اجتہاد  
 میں ہے اور چوتھا وہ مناسب ہے کہ ملائم تو ہو مگر اسکے لیے اصل معین موجود نہ ہو اسکو استدلال میں  
 کہتے ہیں اور یہ بھی محل اجتہاد میں ہو کہ بشیادۃ الشیخ بلکہ نہ بوجہ شہادت شرع کے  
 کیونکہ شرع میں اس وصف کے علت ہونے کی تصریح نہیں مثلاً جس وقت ہم صفر میں لڑکی میں

نکاح کی دلالت مائل ہونے کی علت منکر کو مناسبت کی وجہ سے قرار دین کیونکہ منکر کے حق میں نکاح کی دلالت صرف اسلئے مشروع ہوئی ہے کہ وہ اس کام کو سرانجام دینے سے بوجہ منکر کے عاجز ہے اور باوجود اس عاجزی کے وہ نکاح کی محتاج ہے اور ضرورت عاجزی پیدا ہوتی ہے تو یہ تعلیل لوجہ ایسے وصف کے ہوگی جو حکم کے ساتھ ملائم ہے اور اس وصف کا اثر اجتماع کے موقع پر ظاہر ہوا ہے اور وہ یہ کہ مال پر منکر کے باپ کو دلالت حاصل ہوتی ہے کیونکہ یہ امر اجل سے ثبوت کو پہنچا ہے اور بغیر اسکے وصف پر عمل واجب نہیں ہو سکتا جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ملائم کے ساتھ عمل واجب ہے انکے دو فریق ہیں ایک فریق کا مذہب تو یہ ہے کہ ملائم کے ساتھ عمل کرنا اس وقت واجب ہے کہ قوانین مشروع کے ساتھ جب ملائم کا مقابلہ کیا جائے تو انکے مطابق ہو کی طرح کا ناقضہ اسپر دار دنیوی کے مثال اسکی یہ ہے کہ کوئی اسکے کہ گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں اسلئے گھوڑوں میں بھی واجب ہوگی کیونکہ قوانین مشروع نے زکوٰۃ میں مساوات قرار دی ہے کیونکہ ملائم گواہ کی طرح ہے اور قوانین مشروع نے اسکا مقابلہ کرنا بجز تزی کے کے ہے جس سے اسکی عدالت معلوم ہو جاتی ہے اور ملائم کی جانچ کے لیے صرف دو قاعدوں سے مقابلہ کرنا کافی دوانی ہے اور دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ اصول مشروع سے مقابلہ کرنا ضرور نہیں بلکہ ملائم کے ساتھ عمل کرنے کے لیے صرف استدر کافی ہے کہ دل میں یہ خیال پیدا ہو جائے کہ یہ وصف جامع اس حکم کی علت ہے پس دل میں یہ خیال پیدا ہو جانا اسکی علت کی صحت کے لیے کافی ہے اور اس خیال نفسی کو احوال کہتے ہیں اور نام اسکا تخریج المناط ہے احوال شافیہ اور خابلا اور الکلیہ کے نزدیک بھی حجت ہے کیونکہ اس سے علت کا ثبوت حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ حکم اور وصف میں اس سے ایک قسم کی مناسبت صالحیہ ظاہر ہو جاتی ہے اس طرح کہ وہ وصف مضبوطاً تو نفع کا جلب کرنے والا ہوتا ہے یا ضرر کا دفع کرنے والا خفیہ احوال کو نہیں استے کیونکہ خیال کا واقع ہونا محض ظن ہے اور ظن سے حق ثابت نہیں ہوتا اگر کوئی یہ کہے کہ احوال ظن کا قائم ہونا بنتا ہے اور عمل میں شرعاً ظن معتبر ہے جیسے خبر واحد و قیاس تو پھر احوال کا اعتبار کیوں نہیں تو جواب اسکا یہ ہے کہ عمل میں وہ ظن معتبر ہے جسکے اعتبار پر دلیل قطعی قائم ہو نہ مطلق ظن اور بیان ایسا نہیں پایا جاتا علاوہ اسکے خیال امر باطنی ہے جس پر غیر شخص کو تصرف حاصل نہیں ہوتا پس یہ ایسی دلیل نہیں ہو سکتا کہ دوسرے پر لازم آتی ہو۔



و نظیرہ اذا ہاینا شحصا اعطی فقیرا درہما غلب علی لظن ان الاعطاء لدفع  
 حاجت الفقیر و تحصیل مصالح الثواب نظیر اسکی یوں ہے کہ مہنے کسی شخص کو دیکھا کہ اسے  
 فقیر کو روپیہ دیا تو اس دینے ظن غالب ہو گیا کہ فقیر کی ضرورت دور کرنے کے واسطے اور حصول  
 ثواب کی نیت سے دیا ہے۔ ہنقیہ کے نزدیک وہ قیاس فاسد ہے جبکی بنا محض رعایت مصالح و  
 مفاسد پر ہو قیاس میں فرع کا اندازہ اصل کے ساتھ حکم اور علت میں ہوتا ہے پس یہ لسی اصل پر  
 موقوف ہوتا ہے جس پر کتاب و سنت مقدم ہو تو پھر صرف رعایت مصالح و مفاسد سے قیاس  
 کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔ یاد رکھو کہ مناسبت کے لیے یہ ضرور ہے کہ علل شرعیہ کے مطابق ہو لینے  
 بہتہ کی علت موافق ہو اس علت کے ساتھ جس کا استنطاق نبی علیہ السلام اور صحابہ اور  
 تابعین نے کیا ہے اسکو اصطلاح میں ملائمت بولتے ہیں جیسے ہنقیہ کے نزدیک ولایت نکاح کی  
 علت منفر ہے چونکہ صغیر لڑکی اپنی معاش و ساد کے کاموں میں تصرف کرنے سے عاجز ہے  
 اس لیے ہنقیہ نے منفر ہی کو ولایت نکاح کی علت بھی گردانا ہے پس منفر ولایت نکاح کے  
 نبوت کی علت ہے بلکہ ضرورت عجز کے اور یہ امر تنبیل رسول کے موافق ہے کیونکہ آنحضرت  
 نے نبی کا جھوٹا پاک قرار دیا ہے اور اُس کے پاک ہونے کی علت یہ بیان کی کہ وہ آدمیوں میں  
 پھرنے والوں میں سے ہے پس جیسے ضرورت عجز کی وجہ سے ولایت کی علت منفر ہے ایسے ہی  
 نبی کے آدمیوں میں پھرنے کی ضرورت اُس کے جھوٹے کے پاک ہونے کی علت ہے اگرچہ پہلے  
 مسئلے میں علت عجز ہے اور دوسرے میں آدمیوں میں پھرنے اور یہ دونوں امر غیر غیر ہیں لیکن  
 دونوں جنس واحد کے تلے داخل ہیں جو ضرورت ہے اور حکم ایک میں تو ولایت ہے اور دوسرے  
 میں طہارت جو دونوں مختلف ہیں لیکن یہ بھی جنس واحد کے تلے مندرج ہیں اور وہ حکم ہے  
 جسکی ضرورت مندفع ہوتی ہے خلاصہ یہ ہے کہ شرع نے دونوں جگہ ضرورت کا اعتبار

کیا ہے۔ اذا عرف هذا فنقول ذارہا اینا وصفنا مناسبا للحکم وقد اقرن بہ  
 الحکم فی موضع الاحتماع بغلب لظن باضا فتا الحکم الی ذلك الوصف وغلبتہ  
 الظن فی التشرع توجب العمل عند انعدام ما فوقہا من الدلیل بما لکن  
 اذا غلب علی ظن ان یقوبہ ما لم یجزل التمیم جب یہ نظیر معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں

کہ جب ہنہ کسی وصف کو حکم کے مناسب دیکھا اور موقع اہل علم پر حکم اس وصف کے ہمراہ مقرر نہ ہوا  
 ہے تو حکم کو اس وصف کی طرف منسوب کرنے کا ظن غالب ہو جائیگا اور ظنی ظن شرع میں عمل کو  
 واجب کرتا ہے جبکہ اسکے ادیر اس سے قوی دلیل نہ پائی جائے مثلاً جب مسافر کے غالب گمان میں  
 پانی اسکے نزدیک موجود ہو تو اسکو تیمم کرنا جائز نہیں وعلیٰ ہذا مسائل التحریٰ اسی قبیل سے  
 تحری کے مسائل ہیں یعنی وہ سٹے جن میں شرع سے اکل کرنے اور غالب ظن پر عمل کرنے کا حکم  
 ہے چنانچہ آنحضرت نے اپنی امت سے مہد کیا ہے کہ جب اندھیری رات میں سمت قبلہ انپر مشتبہ  
 ہو جائے تو اکل کرنا واجب ہے اور جدھر اکل حکم دے ادھر کو نماز پڑھے پس یہ وہ حکم ہے کہ شرع نے  
 اکل پر ہوتوں رکھا ہے۔ وحکم ہذا القیاس ان یبطل بالفروق المناسبت ان عندہ

یوجد مناسب سواہ فی صورتہ الحکم حکم اس قیاس کا یہ ہے کہ باطل ہو جاتا ہے بسبب  
 فرق پائے جانے کے اصل دفرع میں وصف مناسب کی وجہ سے کیونکہ اصل دفرع میں فرق پائے  
 جانے کی وجہ سے وصف مناسب پہلے وصف سے جدا صورت حکم میں پایا جائیگا مثال اسکی یہ ہے  
 کہ امام شافعی کہتے ہیں کہ بچے پر بھی زکوٰۃ واجب ہے جس طرح بالغ پر واجب ہے اور جامع دونوں  
 میں فقیر کی حاجت کا دورہ کرنا ہے پس معترض اسپر یہ اعتراض کرے گا کہ اصل دفرع میں باقبار  
 مناسب فرق ہے کیونکہ صورت اصل میں زکوٰۃ کا وجوب سلیس ہے کہ گناہ اسکی وجہ سے پاک  
 ہوتے ہیں کیونکہ اللہ نے فرمایا ہے۔ خذ من اموالہم صدقۃ تطہرہم ویزککہم بها اصل  
 علیہم ان صلواتک مسکن لہم یعنی انکے مال میں سے زکوٰۃ لے تاکہ تو انکے ظاہر و باطن کو  
 پاک اور پاکیزہ کرے اور دعائے خیر بھیج انپر تحقیق تیری دعائے واسطے تسکین ہے اور گناہ کی  
 پاک فرغ میں مدد ہے کیونکہ بچے پر گناہ نہیں اسلئے اسپر زکوٰۃ واجب نہوگی فلا یبقی لظن

بإضافة الحکم الیہ فلا یشتبہ لحکم بکأنہ کان بناؤ علی لظن وقد بطل ذلک بالفروق  
 پس ایسی صورت میں گمان حکم کے اسکی طرف منسوب ہونے کا باقی نہیں رہے گا اسلئے حکم ہی  
 ثابت نہوگا کیونکہ ثبوت حکم کی بنیاد گمان پر تھی اور اصل دفرع کے درمیان فرق ہونے کے سبب  
 وہ ظن نہرہا وعلیٰ ہذا یعنی قیاس کی ان تینوں قسموں اور انکے فرق کی بنا پر ہم کہتے ہیں  
کان العمل بالذبح الاول بمنزلۃ الحکم بالشہادۃ بعد تزکیۃ الشاہد و تقدیلہ

قیاس کی پہلی قسم پر عمل کرنا ایسا ہے جیسے کہ گواہ کا تزکیہ اور اس کا مادل ہونا ثابت کر کے پھر اسکی شہادت پر حکم لگانا۔ کیونکہ قیاس میں وصف کا کتاب و سنت معلوم ہونا ایسا ہے جیسے گواہ مقدمہ کا تزکیہ ہو کر عادل ثابت ہو جائے۔ والنوع الثالث بمنزلة الشهادة عند ظهور العدالة قبل التزكية اور قیاس کی دوسری قسم پر عمل کرنا ایسا ہے کہ گواہ کے تزکیے سے پہلے ظہور عدالت کے وقت اسکی گواہی پر حکم لگانا۔ کیونکہ جو وصف اجماع سے معلوم ہوتا ہے وہ ایسے گواہ کی طرح ہے جسکی عدالت مرتبہ سے قبل ظاہر ہو جائے کیونکہ اجماع نہ صراحتاً اور نہ اشارتاً اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ وصف علت ہے اور باوجود اسکے وصف پر جو حکم مرتب ہوتا ہے یہ اسلیے ہے کہ وہ حکم کے ساتھ پایا جاتا ہے اور اسکے ساتھ مناسبت رکھتا ہے۔ والنوع الثالث بمنزلة الشهادة عند ظهور التزكية اور قیاس کی تیسری قسم پر عمل کرنا ایسا ہے جیسے کسی مستور الحال گواہ کی گواہی پر حکم دینا کیونکہ وصف کا اجتہاد سے معلوم ہونا ایسا ہے جیسے کسی گواہ کی عدالت اور نسق کا حال مہول ہو پس اجماع و قیاس کی دلیل سے وصف کا علت ثابت ہونا گواہ کی عدالت و نسق کے نہ ظاہر ہونے کے برابر ہے۔

سوال ۱۱، اس تیسری قسم کے قیاس پر عمل کرنا واجب ہے جیسا کہ مصنف اور کہہ چکے ہیں کہ ظن کا غلبہ عمل کو واجب کرتا ہے اور اب یہاں انکا یہ کہنا کہ وہ گواہ مستور کی طرح ہے اس بات کو چاہتا ہے کہ ایسے قیاس پر عمل کرنا واجب نہیں لیکن جائز ہے۔

دجواب، وصف مناسب پر اسوقت عمل کرنا واجب ہوتا ہے جبکہ موقع اجماع پر حکم اسکے ساتھ مقترن ہو، ہو پس ایسی حالت میں تیسرا قیاس دوسرے قیاس کے مرتبے کو پہنچ جائیگا۔

**تذیل** امام شافعی کہتے ہیں کہ وصف کی علت بننے کے لیے مناسبت کے علاوہ طرد و عکس بھی طریق ہیں طرد سے مراد یہ ہے کہ جب وصف پایا جائے تو حکم بھی پایا جائے اور عکس سے مطلب یہ ہے کہ جب وصف منقح ہو تو حکم بھی منقح ہو ان دونوں باتوں کو دوران کہتے ہیں خفیہ کہتے ہیں کہ علت کے واسطے طرد و عکس ضرور نہیں اسلیے کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جب وصف پایا جاتا ہے تو حکم بھی پایا جاتا ہے مگر ان علیت نہیں ہوتی بلکہ وہ پایا جانا اتفاقی ہوتا ہے مثلاً شوہر نے عورت سے کہا کہ اگر تو گھر میں جائے تو مجھے طلاق ہے پس اگر عورت نکاح کی حالت میں مکان میں جائے گی تو طلاق بھی پڑ جائے گی دیکھو یہاں حکم کا دوران وجود مکان میں جانے کے ساتھ پایا جانا ہے باوجودیکہ وہ شرط سے علت نہیں

پس اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ حکم کا پایا جانا وصف کے پائے جانے کے ساتھ وصف کے علت ہونے پر دلالت نہیں کرتا غایت یہ ہے کہ دوران اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حکم اور وصف میں لازم ہو کر لازم کے ہونے سے علت لازم نہیں آتی یہ تو وصف کے موجود ہونے کا حال ہے اور عدم کو کسی طرح بھی کسی شے کی علت میں مدخلت نہیں کیونکہ عدم چیز کے نہ ہونے کا نام ہے تو پھر وصف کا منتفی ہونا حکم کے منتفی ہونے کی علت کیسے بن سکتا ہے پہلی تفصیل سے طرہ اور دوسری تفصیل سے عکس کا دلیل نہایت ثابت ہو گیا۔ نیز الاسلام کہتے ہیں کہ جمہور کا قول یہ ہے کہ وصف صرف اطراء سے علت نہیں بن سکتا بلکہ علت ہونے کے لیے دو باتوں کا ہونا ضروری ہے ایک تو یہ کہ ایسے منیٰ اس میں موجود ہوں جنکی وجہ سے عقل یہ سمجھے کہ یہ وصف حکم کی صلاحیت رکھتا ہے دوسرے متعادل ہو جیسا کہ گواہ میں دو باتوں کا ہونا ضروری ہے کہ ایک تو اس میں گواہی کی صلاحیت ہونی چاہیے کہ عاقل ہو یا بالغ ہو آزاد ہو مسلمان ہو دوسرے صاحب عدالت ہو مخطورات دین سے متجنب رہتا ہو پس وصف بھی ان دو باتوں کے موجود ہونے کے بعد علت بنایا جائیگا وصف کی صلاحیت یہ ہے کہ اس میں ملائت ہو اور اسکی عدالت یہ ہے کہ اسکی تاخیر شرعاً حکم میں ظاہر ہو یعنی علت اسکی حکم کے لیے شرعاً نصوص کتاب و سنت یا اجماع سے ثابت ہو پس تعلیل اسوقت تک مقبول نہوگی جب تک وصف کے ملائم ہونے پر دلیل قائم نہو اور ملائت کے بعد حنفیہ کے نزدیک اس کے ساتھ عمل واجب نہیں جب تک کہ مؤخر نہو اور تاخیر کے ظہور کی چار صورتیں ہیں (الف) علت متعین کا اثر حکم متعین میں ظاہر ہو جیسے بلی کے آدیوں میں پھرنے کا اثر اس کے جھوٹے کھانے پانی میں ظاہر ہو جب، علت متعین کا اثر اس حکم کی جنس میں ظاہر ہو جیسے صفر کی تاخیر جنس ولایت میں ظاہر ہے تفصیل اسکی یہ ہے کہ باب کو صغیر لڑکی پر بوجہ اس کے صفر کے نکاح کی ولایت حاصل ہے جیسا کہ اس کو بوجہ اسی صفر کے مال کی ولایت حاصل ہوتی ہے پس ولایت کی علت دو دنوں بگڑ صفر ہے جو ایک ہی چیز ہے اور حکم ولایت ہے اور یہ جنس ہے کہ ولایت نکاح اور ولایت مال کو شامل ہے اور یہ نصرت کی دو ذمہ ہیں ہیں پس صغیر متعین کی تاخیر جنس ولایت میں ظاہر ہو جیسا کہ جنس علت کی تاخیر حکم متعین میں ظاہر ہو جیسے کوئی شخص ایک رات دن سے زیادہ بیہوش رہے تو اس کے ذمے سے قضاے نماز ساقط ہو جاتی ہے بیہوشی کہ سقوط نماز کی علت ہے اسکی جنس کو کہ وہ جنوں اور جنس سے معین سقاط نماز میں

تاثير حاصل سے (د)، علت کی جنس کا اثر حکم کی جنس میں ظاہر ہو جیسے مانعہ عورت کے نماز کا ساقط ہو جانا کیونکہ حیض بوجہ مشقت مارض ہونے کے تازون کو ساقط کر دیتا ہے پس حیض کی جنس کو اور وہ سفر کی مشقت سے سقوط صلوٰۃ کی جنس میں کہ وہ رکعتوں کا ساقط ہو جانا سے تاثير سے پس مشقت سفر سے کہ وہ حیض کی جنس سے در رکعتوں کو جو سقوط صلوٰۃ کی جنس سے ساقط کر دیا ہے ان میں سے پہلی تینوں قسمیں بالاتفاق مقبول ہیں اور چوتھی قسم میں اختلاف ہے اور مختار یہ ہے کہ وہ بھی حجت سے اس سے بھی علیت کا ظن غالباً حاصل ہو جاتا ہے۔

(۲) علت یا شرط کو ابتداً ثابت کرنے کے لیے قلیل بالاتفاق باطل ہے اور ابتداً سے یہ مراد ہے کہ بطور تعدیہ کے نہ یعنی ایک حکم کو دوسرے محل میں ثابت کرنے کے لیے نہ کیونکہ بندے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ علت یا شرط کو بد دن تعدیہ کے ثابت کرے بلکہ یہ ثابت کرنا شارع کے ہاتھ میں ہی البتہ واسطے ثابت کرنے حکم شرعی کے بطریق تعدیہ کے ایسی اصل سے جو شرع میں موجود ہو نصل واجماع سے ثابت ہو بالاتفاق جائز ہے مگر اس امر میں اختلاف ہے کہ سببیت یا شرطیت ثابت کرنے کے لیے بطریق تعدیہ کے ایسی اصل سے جو شرع میں ثابت ہو جائز ہے یا نہیں مطلب یہ ہے کہ جس نصل واجماع سے کسی شے کا سبب یا شرط ہو تا کسی حکم شرعی کے لیے ثابت ہو جائے تو یہ جائز ہے یا نہیں کہ اس حکم کے لیے کوئی دوسری شے پہلی شے کے قیاس پر علت یا شرط بنائی جائے جبکہ قیاس کے شرائط متفق ہوں مثلاً لو شے بانی کو زنا کے قیاس پر حد واجب ہونے کا سبب بنا یا جائے یا دھو میں نیت کو صحت نماز کی شرط تیمم کے قیاس پر گرد آنا جلنے پس خفیہ اور شافیہ کے گردہ کثیر کا یہ ذہب ہے کہ دسا جائز نہیں فقہ الاسلام اور آئینہ کے قیاس سے کہ اصل قاعدہ صرف یہی ہے کہ نصل کا حکم اس چیز کی طرف متعدی ہو جائے جس کے لیے نصل نہیں اور اس دوسری چیز کو فرع کہتے ہیں اور تعدیہ بھی بطور قیاس میں سے ہوتا ہے کہیں بطور قیاس خفی کے قیاس میں اسے کہتے ہیں جو اذل ہی امر میں ذہن نشین ہو جائے اور قیاس خفی اسے کہتے ہیں جو غور و محض کے بعد ذہن میں آئے اور قیاس خفی کو استمان بھی بولتے ہیں خفیہ کے نزدیک حکم نصل کا فرع کی طرف متعدی ہونا قیاس کے لیے لازم ہے نیز اسکے قیاس کہیں صحیح نہیں ہو سکتا قلیل اور قیاس وجوداً مساوی ہیں یہ خلاف امام شافعی کے کہ آئینہ کے نزدیک مزلول نصل کا تعدیہ فرع کی طرف جائز ہے لازم نہیں پس جب قلیل تعدیہ چلتا کا فرع کی طرف

فائدہ بخشنے کی تو قیاس ہو گا اور جبکہ یہ فائدہ نہ بخشنے کی تو قیاس نہ ہو گا اس صورت میں تعلیل قیاس سے عام ٹھہری اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شافعی علت قاصرہ کے ساتھ تعلیل جائز قرار دیتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک چاندی سونے میں ربو کی علت ثنیت سے اور یہ علت دوسرے حجرات کی طرف تعدی نہیں ہوتی کیونکہ وہ ثنیں پیدا نہیں کیے گئے ہیں پس شافعی کے نزدیک تعلیل فقط حکم کے سبب کے بیان کے لیے ہے اور تعلیل تعدی پر موقوف نہیں کیونکہ تعدی کی صحت اجماعاً نفس علت کی صحت پر موقوف ہے پس اگر نفس علت کی صحت تعدی یہ علت کی صحت پر موقوف ہو تو در لازم آجائے جو محال ہے جواب لیکھا یہ ہے کہ نفس علت کی صحت تعدی یہ علت کی صحت پر موقوف نہیں بلکہ فرع میں علت کے موجود ہونے پر موقوف ہے پس دور کمان لازم آتا ہے

### فصل

الاسئلة المتوجهة على القياس قائمة قیاس پر اعتراض وارد ہوتے ہیں یا در لکھو کہ شافعیہ کے نزدیک علت طردیہ معتبر ہے اور خفیہ کے نزدیک علت مؤثرہ۔ علت طردیہ اسے کہتے ہیں کہ جب وہ پائی جائے تو حکم بھی پایا جائے اور جب وہ نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے اور ان دونوں باتوں کا نام دوران ہے اور مؤثرہ اسکو کہتے ہیں جسکی تاثیر حکم میں ظاہر ہو خفیہ علت طردیہ پر ایسے اعتراض کرتے ہیں کہ جن کے جوابات شافعیہ سے پورے پورے نہیں ہو سکتے اور انکو لامحالہ علت مؤثرہ کے قبول کرنے کی طرف مجبور ہونا پڑتا ہے اور شافعیہ بھی علت مؤثرہ پر اعتراض کرتے ہیں جن کے جواب خفیہ انکو دیتے ہیں ان اعتراضات کے نام یہ ہیں۔ المانع

والقول بموجب العلة والقلب والعكس وضاد الوضع والفرق والمنقض والمعارض ان میں سے ہائنت ضاد وضع اور نقض علل طردیہ پر توجہ ہوتے نہیں اور نقض ضاد وضع عکس۔ ہائنت معارضہ اور فرق علل مؤثرہ پر وارد ہوتے ہیں اور بعض کے نزدیک قول بالموجب علل طردیہ سے منقض نہیں اور علل مؤثرہ پر نقض کے وارد ہونے میں بھی اختلاف ہے اور ضاد وضع تو علل مؤثرہ پر اصلاً متوجہ نہیں ہوتا کیونکہ علت مؤثرہ کا اثر کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت ہوتا ہے اور ان میں فساد کا احتمال نہیں تو جو تاثیر سے ثابت ہوگی اس میں بھی فساد کا احتمال ہو گا اور حق یہ ہے کہ اعتراض صحیح ان میں سے صرف نقض ہے جو ہر تعلیل پر وارد ہوتا ہے

اما المانع مانع سے کہتے ہیں کہ مترض مسل کی دلیل کے کل مقدمات کو یا بعض کو قبول نہ کرے فتوعان پس اسکی دو قسمیں ہیں اور حقیقت میں چار قسمیں ہیں۔ احدهما مانع الوصف ایک ان میں سے وصف کو منع کرنا ہے یعنی مترض مسل سے یہ کہے کہ جو تم اس وصف کے ملت ہوئے کا دعویٰ کرتے ہو یہ ملت نہیں ہے بلکہ کوئی اور نئے سے ملائی منع الحکم دوم حکم کو منع کرنا یعنی مترض کا مسل سے یہ کہنا کہ تم جو اس چیز کو حکم قرار دیتے ہو یہ دراصل حکم نہیں ہے حکم دوسری چیز ہے مثالی قولہ یعنی پہلی صورت کی مثال خانیہ کا یہ قول ہو صدقة الفطر وجبت

بالفطر فلا تسقط بوجوب الفطر قلنا لا مسلم وجوبها بالفطر بل عندنا تجب بواسیونہ دلیل علیہ صدقہ فطر کا سبب یوم الفطر کے پائے جانے کے وجوب ہوتا ہے تو اگر تکلف یوم الفطر کی رات میں مر گیا تو صدقہ فطر اس سے ساقط نہ ہوگا خانیہ اس قول پر مانع وارد کر کے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یوم الفطر وجوب صدقہ کا سبب ہے بلکہ ہمارے نزدیک اسکا سبب تکلف کی اولاد و صغار اور ظلام ہیں جبکہ خرچ اس کے ذمے واجب ہے اور یہ ایک مؤنت یعنی گرانی سے اور عبادت بھی ہے ثبوت ہی کی وجہ تو ہے کہ غیر کی جانب سے بھی دینا پڑتا ہے اور عبادت ہونے کی وجہ سے دو بطریق تو ہے کہ دیا جاتا ہے نہ جبراً اور زکوٰۃ کے ساتھ ملحق ہے

وكذلك اذا قبل قدر الزكوة واجب فلا ذممة فلا يسقط بهلاك المضاب كالدين ایسا ہی جب یہ کہا جاتا ہے کہ مقدار زکوٰۃ کی ذمے پر واجب ہو جانے سے نصاب ہلاک ہونے پر ساقط نہیں ہوتی جیسا کہ قرض کسی طرح ذمے سے ساقط نہیں ہوتا یہاں قرض مقبوس علیہ اور زکوٰۃ مقبوس ہو۔ قلنا لا مسلم بان قدر الزكوة واجب الذممة بل اداها واجب ہم کہتے ہیں کہ یہ مسلم نہیں کہ مقدار زکوٰۃ ذمے پر واجب بلکہ ادا کرنا اسکا واجب

ولئن قال واجب اداها فلا يسقط بالهلاك كالدين بعد المطالبة قلنا لا مسلم بان اداء واجب في صورة الدين بل حرم المنع حتى يخرج عن العهدة بالخلية وهذا من قبيل منع الحكم اور اگر یہ کہیں کہ وجوب ادا کے بعد مال ہلاک ہو جانے سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی جیسا کہ قرض مطالبے کے بعد ساقط نہیں ہوتا تو ہم جواب دینگے کہ قرض کی صورت میں ادا کا واجب ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ روکنا حرام ہے جب تک کہ ذمہ داری سے

محل تخلیہ کے ساتھ یہ منع حکم کے قبیل سے ہے وکذلك اذا قال المصح وضوء في باب الوضوء

فليس تثلية كالفضل قلنا لا مسلم ان التثلیت مسنون فی لعنل بل اطالة

بالفعل فی محل الفرض زیادة علی لفرض اسی طرح جب امام شافعی نے کہا سح رکن سے

وضو میں تو چاہیے کہ ہر عضو کے تین بار دھونے کی طرح تین دفعہ سح کرنا مسنون ہو علماء حنفیہ اسپر

یوں اعتراض کرتے ہیں کہ ہم نہیں مانتے کہ ہر عضو کا تین بار دھونا مسنون ہے بلکہ محل فرض میں

عمل کا دراز کرنا مقدار فرض پر زیادتی ہے چنانچہ منہ کا صرف ایک بار دھولینا فرض ہے پھر جب

اس فرض کو کامل کیا جائے گا تو اور دو بار دھونا پڑے گا اور یہ دو بار دھونا اصل پر اضافہ اور

اس طرح منہ کے تین بار دھونے پر نوبت پہنچ جائے گی۔ کاطالالتا لقیام والقراءة فی بالصلو

جیسے قیام اور قرات کو نماز میں دراز کرنا کیونکہ نماز میں تکمیل قرات کی سورہ کے تمام کرنے میں ہے

تہ اسکے مکرر پڑھنے میں غیر ان الاطالۃ فی باب لعنل لا یتصور الا بالتکرار الاستیعاب۔

الفعل کل محل مگر اعضا کے دھونے میں عمل کی درازی اس طرح ہو سکتی ہے کہ کئی دفعہ وہ عمل

کیا جائے تاکہ عمل کل محل کا استیعاب کرے غرضکہ اعضا کو دھونے میں فرض کو کمال کو پہنچانا

ہے اور یہ کمال کو پہنچانا تین بار دھونے سے ظہور میں آجاتا ہو وبعثله نقول فی باب المسح

بان الاطالۃ مسنون بطریق الاستیعاب اسی طرح سح کے باب میں ہم کہتے ہیں کہ دراز کرنا

عمل کا بطریق استیعاب کے مسنون ہے لیکن اس میں عمل کے دراز کرنے کے لیے بطریق استیعاب کے تین بار

سح کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ یہاں محل میں گنجائش ہے پس محل کے استیعاب سے فرض کا کمال حاصل

ہو جاتا ہے چونکہ ابوضیفہ کے نزدیک جو غنائی سر کا سح کرنا فرض ہے اس تقدیر پر جو غنائی سر کے

تین امثال کو ملانے سے استیعاب حاصل ہو جائیگا اور امام شافعی کے نزدیک جو کہ ایک بار دو بار سح

سح کر لینا فرض ہے تو اس صورت میں تین امثال سے زیادہ کو فرض کے ساتھ ملا لینے سے استیعاب

ہو جاتا ہے اور محل کا متحد ہونا تثلیث کے لیے ضرور نہیں ہے البتہ تکرار کے لیے ضرور ہے پس جب

امام شافعی سے کہ سح سر میں ایک بار دو بال کا سح کرنا فرض ہو اور سنت اس کی سارے سر کا تین بار

سح کرنا بتاتے ہیں یہ مثال منع حکم کی ہے۔ وکذلك یقال التقابض فی بیع الطعام شرط

بالطعام کالمفود قلنا لا مسلم بان التقابض شرط فی باب المفود بل الشرط تعینها



کیلا یكون ببيع النسبة بالنسبة عيان النقود لا بتعين بالقبض عندنا ايسر  
 کہا جاتا ہے کہ طعام کے بدلے طعام فروخت کرنے میں نقدی کی مانند بائع و مشتری کا قبضہ کرنا  
 شرط ہے علماء حنفیہ جو اب دیتے ہیں کہ ہم نہیں مانتے کہ نقد میں نقد کے وقت قبضہ کرنا شرط ہے بلکہ  
 ان کا مین کرنا شرط ہے تاکہ اُدھار کی بیع اُدھار سے نہ ہو مگر نقد ہمارے نزدیک قبضے کے بغیر  
 تعیین نہیں ہوتے دیکھو ایک آدمی نے سو روپیہ کو گھوڑا بیچا اور جو روپے دکھائے تھے اور مین کے  
 تھے اُن کی جگہ دوسرے دیئے تو یہ جائز ہے برخلاف طعام کے کہ وہ مین کرنے سے بغیر قبض و  
 دخل کے بھی مین ہو جاتا ہے اسلئے تقابض کی طرف محتاج نہیں کہیں ایسا ہوتا ہے کہ مترض حکم میں  
 وصف کے تاثیر کرنے کو تسلیم نہیں کرتا جیسا کہ شافعی باکرہ پر دلالت کے ثابت ہونے کے باب میں یہ کہتے  
 ہیں کہ باکرہ جو نیکہ معاملات نکاح سے واقف نہیں ہوتی کیونکہ اسکو مردوں کے ساتھ تجربہ حاصل نہیں ہوتا  
 اسلئے اسپردلی کا ہونا ضرور ہے حنفیہ کہتے ہیں کہ بکارت میں دلالت کے ثابت کرنے کی علاحیت نہیں  
 ہے کیونکہ وصف بکارت کی ایسی تاثیر کسی دوسرے مقام پر ظاہر نہیں ہوتی ہے بلکہ دلالت کا ثبوت  
 سفر کی وجہ سے ہے پھر باکرہ ہو یا ثیبہ دونوں پر صغیر ہونے کی وجہ سے دلالت ثابت ہوتی ہے اور  
 ایک ایسا وصف ہے کہ دوسرے مقامات میں بھی اسکی تاثیر پائی جاتی ہے چنانچہ صغیر کے مال پر بوجہ  
 سفر ہی کے دلی مقرر کیا جاتا ہے۔

کبھی مترض کہتا ہے کہ اصل کا حکم اس وصف کی طرف منسوب نہیں ہے جسکو معلل نے ذکر کیا  
 ہے بلکہ اسکے لیے ایک اور وصف ہے چنانچہ اعضا کو تین تین بار وضو میں دھونے کے مسئلے میں مترض  
 کہے کہ یا مرنیت کی طرف مضات نہیں یعنی وصف رکنیت کو تکرار میں کوئی اثر نہیں ہے کیونکہ اگر  
 رکنیت کی وجہ سے تین تین بار دھونا مسنون ہوتا تو قیام و قرارت بھی نماز میں تین تین بار مسنون  
 ہوتے کیونکہ نماز کے ارکان میں سے ہن جس طرح اعضا کا دھونا وضو کے ارکان میں سے ہے اور  
 تین بار کھلی کرنا اور تین بار ناک میں پانی ڈالنا مسنون نہوتا اسلئے کہ یہ دونوں چیزیں ارکان وضو  
 میں سے نہیں ہیں بلکہ تین تین بار دھونا اسلئے مسنون ہے کہ فرض کی تکمیل ہو جائے بہ امر سنت تکمیل  
 کی طرف مضاف ہے اسلئے کہ سنتیں اور واجبات فرائض کی تکمیل کے لیے شروع ہوئے ہیں  
 اور ہر فعل کے فرض کی تکمیل اسکے دراز کرنے سے محل فرض کے اندر ظہور میں آتی ہے چنانچہ نماز میں

قیام اور رکوع اور سجد کی تکمیل اُنکے طویل کرنے سے ظہور میں آتی ہونے کے کر رہا لانے سے مگر چونکہ ہم  
 اعضا کے دھونے میں طوالت کا عمل نہیں پاتے ہیں کیونکہ جب مفروض کا محل مستغرق ہو گیا تو اسپین  
 طوالت کرنے سے غیر محل فرض میں تکمیل لازم آئے گی اس ضرورت سے ہم نے تکرار کرنا مناسب جانا کہ  
 وہ اصل کی تالیف سے اور چونکہ مس سر میں اصل پر عمل کرنا ممکن تھا کیونکہ محل وسیع ہے اس لیے یہاں تک  
 دراز کرنا سارے سر کے مسح کرنے کو قرار دیا۔ فاما القول بموجب العلة وهو تسليم كون الوصف

علة وبیان ان معلولها غير ما ادعاه المعلن قول بموجب العلة اُسے کہتے ہیں کہ معلل کے  
وصف کو ملت ان لینا اور یہ بیان کرنا کہ اس علت کا معلول اسکے سوا ہے جس کا دعویٰ معلل نے

کیا ہے لفظ بموجب میں جمیم ابجد مفتوح ہے۔ ومثاله المرفق حد فی باب الوضوء فلا یدخل تحت  
العسل لان الحد لا یدخل فی الحد ود جیسے یہ کنا کہ کئی وضو میں حد سے پس دھونے  
کے ماتحت داخل نہیں ہوگی کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی جیسے رات روزے میں داخل نہیں

ہے قلنا المرفق حد الساقط فلا یدخل تحت حکم الساقط لان الحد لا یدخل فی

الحد ود ہم کہتے ہیں کہ کئی فایت اور حد امتداد نہیں بلکہ حد ساقط اور فایت ساقط ہے پس ساقط

کے ماتحت داخل نہوگی کیونکہ ایسی حد محدود کے حکم میں داخل نہیں ہوتی یہاں معلول معلل کے دعویٰ

کے سوا اور ہو گیا کیونکہ دعویٰ اسکا یہ تھا کہ وضو میں کئی کو اس لیے نہ دھونا چاہیے کہ وہ وضو کرنے

کی حد ہے اور حد محدود میں داخل نہیں رہتی ہے متعرض نے یہ ثابت کر دیا کہ کئی منسول کی حد نہیں ہے

بلکہ حد ساقط ہے اور محدود جانب ساقط ہے نہ جانب منسول جبکہ فایت یہاں ساقط کے لیے ہے

تو خود ساقط کے ماتحت داخل نہوگی بلکہ دھونے کے ماتحت داخل رہے گی۔ و كذلك یقال عدم

رمضان صوم فرض فلا یجوز بدون التعمین كالتعمین قلنا صوم الفرض لا یجوز

بدون التعمین الا انه وجد التعمین مہنا من جهة الشرع وان قال لا یجوز

بدون التعمین من العبد كالتعمین قلنا لا یجوز القضاء بدون التعمین الا

ان التعمین لم یثبت من جهة الشرع فی القضاء فلذلك یتبطل تعین العبد و

مہنا وجد التعمین من جهة الشرع فلا یشترط تعین العبد اس طرح کہا جاتا ہے

کہ رمضان کا روزہ فرض ہے پس قضا کے روزے کی طرح اسپین کے بغیر درست نہوگا۔ ہم جواب

دیتے ہیں کہ بیشک روزہ فرض بغیر نسیم کے درست نہیں مگر میان نسیم شایع کی طرف سے پائی گئی ہے اگر مسائل پھر یہ کہے کہ روزہ قضا کی طرح بندے کی طرف سے نسیم کے بغیر درست نہیں تو ہم جواب دینگے کہ ان روزہ قضا نسیم کے بغیر درست نہیں مگر روزہ قضا میں شایع کی طرف سے نسیم ثابت نہیں ہوئی اسی واسطے بندے کی طرف سے نسیم کرنا لازم ہوا اور رمضان میں شایع کی طرف سے خاصہ نہیں مقرر ہو گیا اسلئے بندے کے مقرر کرنے کی ضرورت نہ رہی کیونکہ شرع کا مسیئ کرنا بندے کے مسیئ کرنے سے بڑھ کر ہے خاصہ جواب یہ ہے کہ فرع اصل کی نظیر نہیں ہے کیونکہ اصل یعنی روزہ قضا میں بندے کی طرف سے نسیم کرنا شرط ہے کیونکہ ایسے روزے کا وقت شایع نے نسیم نہیں کیا ہے اور فرع یعنی روزہ رمضان میں شایع کی طرف سے نسیم پائی جاتی ہے تو پھر اب بندے کی طرف سے

نسیم ہونے کی کیا حاجت رہی۔ واما القلب فتوعان احمد هه ان يجعل ما جعله

المعلل علته الحكم معلولا لذلك الحكم اور قلب یعنی لونا دوسرے برسے ایک یہ کہ جسکو معلل بننے میں بدلنے حکم کی علت بنا یا ہے اسکو حکم کا معلول بتاؤ یہاں یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ جب علت منقلب ہو کر معلول بن جائے گی اور معلول علت ہو جائے گا تو شریعات میں تناقض لازم آجائے گا اسلئے کہ علت مؤثرہ میں قلب صرف تہد کے ظن کی وجہ سے جاری ہوتا ہے نہ یہ کہ نفس لامر میں علت

ہی ایسی ہوتی ہے و مثاله فی الشریعات جریان الربو فی الكثير یوجب جریان فی القلیل

کالا نشان فیہم بیع الحفنة من الطعام بالحفنتین منہ قلنا بل جریان الربو فی

القلیل یوجب جریان فی الكثير کالانشان مثلاً شرعی سٹے میں یہ کہنا کہ بہت سے طعام میں بیاج کا جاری ہونا واجب کرتا ہے تو ٹوڑے سے میں جاری ہونے کو یہی حال ثمنون کا ہے لیکن ایک ٹھی غلہ و دٹھی غلے فروخت کرنا حرام ہوا ہم کہنے ہیں کہ جاری ہونا سو و کا توڑے میں سے واجب کرتا ہے بہت سے میں جاری ہونے کو جیسے ثمنون یعنی یا ندی سونے میں ماشا اور تولہ میں بھی بصورت مبادلہ سود کی جنس سے ہو گا۔ وکذا فی مسئلۃ المنجی بالحریم اسطرح لنبی بالحریم کا مسئلہ ہے یعنی جو شخص مثلاً خون کر کے حرم کہ میں جان بچانے کے واسطے پناہ پکڑے تو خنیک کے نزدیک قتل نہ کیا جائے گا اگر اسکو کھانا پانی نہ دیا جائے گا تاکہ وہ مجبور ہو کر باہر نکلے اور شافیہ کے

زودیک قتل کیا جائے گا انکی دلیل یہ ہے۔ حرمة اتلاف النفس یوجب حرمة اتلاف الطرح

کالتصید حرمت اطلاق نفس کی واجب کرتی ہے حرمت اطلاق طرف کو یعنی اطلاق نفس کی حرمت علت ہے اطلاق طرف کی جیسے شکار حرم کا ایک نفس کی حرمت طرف کو واجب کرتی ہے

قلنا بل حرمة اطلاق الطرف بوجوب حرمة اطلاق النفس کالتصید خفیہ کہتے ہیں کہ حرمت اطلاق طرف کی علت ہے حرمت اطلاق نفس کی مانند حکم شکار کے اور ظاہر ہے کہ اُس کے نفس کی حرمت اُس کے طرف کی حرمت کو واجب کرتی ہے اور طرف کی حرمت نبی جرم میں بالاجماع غیر ثابت ہے تو معلوم ہوا کہ نفس کی حرمت بھی ثابت نہو گی ورنہ حکم کا مخالف علت سے لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ یہ جواب قلبیہ و یا ہے۔ فاذا جعلت علت معلولة لذلک الحكم

لا يتبع علت له كما سئلان يكون الشئ الواحد علتة للشئ ومعلولا له پس جب سئل کی علت اس حکم کی معلول ہو گئی تو وہ علت نہ رہی کیونکہ ایک ہی شے علت و معلول دونوں نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح شافعیؒ کہتے ہیں کہ کفار بھی مسلمانوں کے بھجنس ہیں اور جبکہ کافر غیر محسن زنا کرتا ہے تو اُس کو سو کوڑے مارے جاتے ہیں اس لیے مسلمان کی طرح کافر محسن کو زنا کی حد میں سنگسار کیا جائیگا کیونکہ محسن ہونے کے لیے اسلام شرط نہیں ہے پس جس طرح مسلمانوں میں سے غیر محسن بزنا کی سزا میں تڑو کوڑے لگتے ہیں اور محسن سنگسار کیا جاتا ہے یہی حال کفار کا بھی ہو گا۔ امام شافعیؒ نے کافر غیر محسن بزنا میں تڑو کوڑے لگانے جانے کو کافر محسن کے سنگسار کرنے کی علت قرار دیا ہے اور اصحاب اربعینہ کے نزدیک چونکہ محسن ہونے کے لیے اسلام شرط ہے اس لیے وہ قلبیہ ساتھ شافعی کی تعلیل کا معاوضہ کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں میں رجم کی علت کوڑے لگانا نہیں ہے بلکہ کوڑے لگنے کی علت رجم ہے پس شافعیؒ نے جو کوڑے لگنے کو رجم کی علت قرار دیا ہے صحیح نہیں کیونکہ وہ دراصل حکم ہے اور محسن کے سنگسار ہونے کو جو حکم بنایا ہے وہ حقیقت میں علت ہے والنوع الثاني من القلب ان يجعل السائل ما

جعل المعلق علتة لما ادعاه من الحكم علتة لصد ذلك الحكم فيصير حجة للسائل

بعد ان كان حجة للمعلق مثاله صوم رمضان صوم فريضه فیشترط التعین لرمه

كالقضاء قلنا لما كان الصوم فرضا لا يشترط التعین له بعد ما تعین اليوم له  
دوسری قسم قلب کی یہ ہے کہ استدلال نے جس چیز کو حکم کی علت بنایا ہے سائل اُس کو اس حکم کے

خند کی علت بنا دے پس وہ دلیل سائل کے مفید ہو جائے گی اور پہلی دلیل استدلال کے مفید تھی جیسے امام شافعی کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ فرض ہے تو روزہ قضا کی طرح اسکی تعیین فرض ہی خفیہ قلب کے ساتھ جواب دیتے ہیں کہ جبکہ رمضان کا روزہ فرض ہے اور اسکا دن معین ہو تو قضا کی طرح اسکی تعیین کرنے کی ضرورت نہیں شافعی نے فرضیت کو تعیین نیت کی علت قرار دیا جو خفیہ نے اسکا قلب کر کے فرضیت کو عدم تعیین نیت کی دلیل بنا دیا اس طرح کہ جب رمضان کا روزہ فرض ہے تو اسکی تعیین نیت کی کیا حاجت ہے کیونکہ خود فرض نے اسکو تعیین کر دیا ہے جیسا روزہ قضا دوسری بار تعیین کا محتاج نہیں کیونکہ اسکا ایک بار شرع کی طرف سے متعین ہو جانا کافی ہے پس روزہ رمضان کا بھی یہی حال ہے مگر روزہ قضا شروع کرنے کے ساتھ متعین ہوتا ہے اور روزہ رمضان شروع کرنے سے قبل شارع کی طرف سے متعین ہو چکا ہے پس روزہ رمضان اور روزہ قضا اس امر میں دو دن مادی ہیں کہ وہ بعد متعین ہو جانے کے دوسری بار تعیین کرنے کے محتاج نہیں ہیں لیکن رمضان شروع کرنے سے پہلے شارع کی طرف سے متعین ہو چکا ہے اس لیے وہ بندے کے متعین کرنے کا محتاج نہیں رہتا یہی وجہ ہے کہ رمضان کے دنوں میں اگر نیت فقط روزے کی کی کہ میں روزہ اشرا رکھوں گا اور میں نے کیا یا نیت نفل کی کی تو روزہ رمضان کا درست ہو جائیگا اور اگر رمضان کے مہینے میں دوسرے واجب کی نیت کی تو رمضان کا روزہ اس نیت سے بھی ادا ہو جائیگا بخلاف روزہ قضا کے کہ وہ شروع کرنے سے قبل چونکہ متعین نہیں ہوتا اس لیے بندے کے ایک بار متعین کرنے کا محتاج ہوتا ہے دیکھو شافعی نے جو روزہ رمضان کی نیت کو نیت کے متعین کرنے کی علت بنا یا تھا عرض نے اس فرضیت کو ایسا لوٹا کہ اُنکے مدعا کے خلاف پر دلالت کرنے لگی اور قبل اس سے وہ اُنکے مفید مدعا تھی اور یہ طریق علت کے لوٹنے کا نہایت اچھا ہے اس لیے کہ اس میں علت استدلال کے نقیض حکم پر عبیدہ دلالت کرنے لگتی ہو۔ واما

العکس فنغنی به ان یمسک السائل باصل المعلل علی وجه ان یمکن المعلل

مضطور الی المفارقة بین الاصل والفرع ومثالہ الحلی اعدت للابتدال فلا

یحیب فیہ الزکوٰۃ کتیباً لبدلہ قلنا لو کان الحلی بمنزلۃ الثیاب فلا یحیب

الزکوٰۃ فی حل الثیاب کتیباً المبدلۃ عکس سے مراد یہ ہے کہ سائل استدلال کی اصل سے

اس طرح دلیل پکڑے کہ مستدل کو مجبور ہو کر مابین اصل و فرع کے فرق تسلیم کرنا پڑے مثلاً مستدل کے کہ زبور استعمال کے واسطے تیار کیا گیا ہے تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں جس طرح استعمالی کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی خفیہ اعتراض کرتے ہیں کہ اگر زبور منبر لے لیا اس کے ہوتا تو مردوں کے زبور میں بھی زکوٰۃ نہ آتی حالانکہ اگر مرد زبور بنا کر بین لے تو زکوٰۃ لازم ہوگی عکس دوسری طرح بھی عمل میں لایا جاتا ہے جیسے شافعیہ کہتے ہیں کہ نوافل شروع کرنے سے لازم نہیں ہو جلتے یہاں تک کہ اگر انکو نمازی خود فاسد کر دے تب بھی انکی قضاء اسپر لازم نہیں آتی اور وجہ اسکی انھوں نے یہ بتائی ہے کہ جب نوافل کو شروع کر لینے کے بعد ان میں خود فساد آ جائے اس طرح کہ پڑھتے پڑھتے وضو ٹوٹ جائے یا تھے ہو جائے تو ان کا تمام کرنا واجب نہیں ہوتا یا کسی کے سامان میں پانی موجود ہو اور وہ بھول کر تیمم نفل پڑھنے لگے پھر اتنا نماز میں پانی یاد آ جائے تو شافعی کے نزدیک اسکو قضا کرنا واجب نہیں بخلاف حج کے کہ جب اسکے افعال شروع کر لینے کے بعد فساد آ جاتا ہے تو ان افعال کا پورا کرنا اور سال آئندہ میں قضا کرنا واجب ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ نوافل شروع کر لینے کے بعد ذمہ واجب نہیں ہو جاتے اور جب واجب نہیں ہو جاتے تو انکو فاسد کر دینے سے انکی قضا کرنا بھی مصلی کے ذمہ لازم نہیں ہوتی جیسا کہ وضو اگر فاسد ہو جائے تو اس فاسد کو پورا کرنا اور تمام کرنا واجب نہیں ہے ایسی وجہ سے وضو کے شروع کر لینے کے بعد متوضی کے ذمہ وہ لازم نہیں ہو جاتا اور جب لازم نہیں ہو جاتا تو اسکو اپنی خوشی سے فاسد کر دینے سے اسکی قضا بھی لازم نہیں ہوتی شافعیہ کی اس تقریر کے جواب میں یون کہا جاتا ہے کہ جب نوافل میں فساد پڑ جانے کے بعد انکا تمام کرنا واجب نہیں جیسا کہ وضو کا حال ہے تو ایسی طرح نفل میں عمل نذر و شروع کی مساوات بھی واجب ہے یعنی نذر ہاتھ اور شروع کرنے سے نفل لازم ہو جائے جیسا کہ وضو میں نذر اور شروع کرنے کا عمل لازم ہونے میں مساوی ہے یعنی وضو کی نذر ہانے یا اسکو شروع کرے تو اس سے وضو ذمہ لازم نہیں ہو جاتا پس شافعیہ نے جس وصف کو نفل میں شروع کرنے کے بعد عدم لزوم کی دلیل بنا یا تھا اور وہ وصف یہ ہے کہ اسکے فاسد ہو جانے کے بعد اسکا تمام کرنا واجب نہیں ہوتا اسی وصف کو مسترض نے نفل میں عمل نذر و شروع کے مستوی ہونے کی علت قرار دیا ہے اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ شروع کرنے سے لازم ہو جائے اور یہ مصلی کے حکم کا نقیض ہے جس کا

حکم یہ ہے کہ نفل شروع کرنے سے لازم نہیں ہو جاتا مگر یقیناً صریح نہیں ہے صریح جب ہوتا کہ معترض یہ ثابت کر دیتا کہ نفل شروع کرنے سے لازم ہو جاتا ہے بلکہ اسے یقیناً متدل کے لزوم میں تو یہ ثابت کیا ہے جس کا متدل انکار نہیں کرتا ہے ملاوہ اسکے نذر اور شروع کی برابری باعتبار ثبوت اور زوال کے اصل و فرع میں مختلف ہے کیونکہ نذر اور شروع وضو میں کہ اصل سے بطریق عدم کے مستوی ہیں کیونکہ وضو شروع اور نذر سے لازم نہیں ہو جاتا اور نذر اور شروع فرع یعنی نفل میں بطریق وجود کے مستوی ہیں اس لیے کہ نفل نذر اور شروع سے لازم ہو جاتا ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ برابر ہونا اصل اور فرع میں باعتبار ثبوت اور زوال کے مختلف ہے تو نفل کا قیاس وضو پر کیسے صحیح ہو سکتا ہے مگر یہ عکس حقیقی نہیں شبیہ بالعکس سمجھنا چاہیے عکس حقیقی یہ ہے کہ نفل کا رجوع طریقہ اول پر کیا جائے جیسے خفیہ کے اس قول میں کہ جو چیز نذر سے لازم ہو جاتی ہے وہ شروع کرنے سے بھی لازم ہو جاتی ہے جیسے حج اور جو نذر سے لازم نہیں ہوتی وہ شروع کرنے سے بھی لازم نہیں ہوتی جیسے وضو دیکھو دوسرا قول پہلے طریق پر عکس سے اس لیے کہ پہلے قول میں وجود علت وجود کے لیے تھا اور دوسرے قول میں عدم علت عدم کے لیے ہو گیا اور عکس حقیقی علت میں طعن نہیں بلکہ اس سے تو علت کو غیر پر ترجیح حاصل ہوتی ہے اور اس جگہ معترض کا عکس اس بیج پر نہیں تفصیل اسکی یہ ہے کہ معلل کے قیاس میں نفل کے خود فاسد ہو جانے سے اسکا تمام کرنا واجب نہوتا ایک وصف ہے جسکو معلل نے نفل شروع کرنے سے لازم نہو جانے کی علت بتایا ہے اور عکس نے اس وصف کو نذر اور شروع میں مساوات ہونے کی علت قرار دیا ہے پس اس تقدیر پر شروع کرنے سے نفل کا لزوم واجب ہو جائے گا اس لیے

کہ اسکا نذر سے لازم ہو جانا ایما ثابت ہے۔ دامانناد الوضو فالمراد یہ ان جعل  
العلوہ وصفا کالیق مدلك المحکم تصاد وضع سے مراد یہ ہے کہ علت ایسا وصف قرار  
دیا جائے کہ وہ اس حکم کے لائق نہو بلکہ اس حکم کی ضد کا مقتضی ہو مثالی فی قولہ۔

اسلام احد الزوجین اختلاف الدین طرء علی لنگام تفسدہ کا رتداد  
احد الزوجین فان جعل الاسلام علة الزوال للملك جیسے شامیہ کہنے ہیں کہ  
اگر خاندان اور بی بی کافر ہوں اور ان میں سے ایک مشرف باسلام ہو جائے تو ایک اسلام

لانے سے اختلاف دین کا اثر نکاح پر پڑے گا اور نکاح فاسد ہو جائے گا جس طرح دو ذون مین سے ایک کے مرتد ہونے سے نکاح با تارہتا ہے اس دلیل مین اسلام کو زوال ملک کی علت قرار دیا ہے یعنی نفس اسلام جدائی کا موجب ہے پھر اگر عورت ایسی ہو کہ مرد نے اس سے صحبت نہ کی ہے تو فوراً جدائی ہو جاتی ہے اور اگر صحبت کر چکا ہے تو تین حیضوں کے گزر جانے کے بعد طہدگی ہوتی ہو اور یہ ضرور نہیں کہ ان مین سے جو کافر ہے جب تک اسکو مسلمان ہونے کے لیے نہ کہا جائے

اُس وقت تک نکاح باقی رہے۔ قلنا الا سلام عهد عاصم للملك فلا يكون مؤثرا في زوال الملك خفیہ کہتے ہیں کہ اسلام کا لانا ملک کو بچانے والا ہے پس اسلام سے زوال ملک نہوگا پس دو ذون مین تفرقہ اُس وقت تک واقع نہیں ہوتا جب تک ان مین سے کافر کو مسلمان ہونے کے لیے نہ کہا جائے اور وہ قبول اسلام سے انکار نہ کر دے شافیہ جو اپنے ذہب پر یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ ان مین سے ایک کے مسلمان ہو جانے سے دین کا اختلاف ثابت ہو جاتا ہے پس اختلاف دین فساد نکاح کا موجب ہوتا ہے جیسا کہ دو ذون مین سے ایک کے اسلام سے بھر جانے سے نکاح باطل ہو جاتا ہے خفیہ اسپر لون اعتراض کرتے ہیں کہ یہ قیاس اپنی اصل وضع مین فاسد ہے کیونکہ وضع علت کے لیے حکم کے ساتھ تناسب ضرور ہے اور اسلام زوال ملک کے مناسب نہیں بلکہ اسلام عہد ہے جو ملک اور حقوق کو بچاتا ہے اور انکی حفاظت کرتا ہے جیسے کوئی دارالحرب مین مسلمان ہو جائے تو اسکی جان اور مال در چھوٹے بچے غازیوں کی دستبرد سے محفوظ ہو جاتے ہیں پس اسلام زوال ملک مین مؤثر نہوگا اسلیے یہ چاہیے کہ کافر کو مسلمان ہونے کے لیے کہا جائے اگر وہ مسلمان ہو جائے تو نکاح انکا بدستور باقی رہیگا اور اگر مسلمان نہو تو فرقت اس ایک کے انکار کی طرف نسوب کی جائے گی اور یہ ایک معقول بات ہے جس کو ہر ایک اشمزہ پسند کریگا۔ و كذلك في مسألة طول الحرة اذ حرقا در

على النكاح فلا يكون مؤثرا في عدم الجواز اس طرح طول حره کا مسئلہ ہے کہ جو شخص آزاد ہو اور حره عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھتا ہو تو اسکو لوٹھی سے نکاح کرنا درست نہیں جیسا کہ اسکے گھر مین آزاد عورت ہو تو اسپر کنیز سے بغیر آزاد ہونے سے نکاح کرنا درست



نہیں ہیں اس مسئلے میں آزاد ہونا اور آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھنا جواز نکاح کا مقتضی ہے پس یہ وصف عدم جواز نکاح میں کس طرح مؤثر ہو سکتا ہے یہ فساد وضع کی دوسری مثال ہو اور یہ قول شافعیہ کا ہے کہ جب آدمی آزاد ہو اور حرہ سے نکاح کرنے کی قدرت رکھتا ہو تو اسکو کنیز سے نکاح کرنا جائز نہیں اور نظیر میں اسکی وہ حنفیہ کا یہ قول میں کر لے ہیں کہ کنیز سے نکاح کرنا حرہ پر جائز نہیں ہے کیونکہ وصف آزادی اور حرہ کے نان و نفقہ پر قدرت کنیز سے نکاح کرنے کو مانع ہو حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ قیاس باعتبار اپنی اصل اور وضع کے فاسد ہے اس لیے کہ شافعیہ نے کنیز سے نکاح جائز نہونے میں مؤثر حرہ کے نکاح پر قدرت حاصل ہونے کو بتایا ہے اور نکاح کا جائز نہونا عجز شرعی ہے اور عجز قدرت کی ضد ہے تو وہ پھر کیسے قدرت کا اثر ہو سکتا ہے فساد وضع بڑا قوی اعتراض ہے اس میں معلل کو جواب کی گنجائش نہیں رہتی اسکو مجبور ہو کر اپنی علت چھوڑ کر دوسری علت اختیار کرنا پڑتی ہے واما النقص یہ نام فن مناظرہ کا ہے اہل اصول اسکو مناقضہ کہتے ہیں اور یہ اہل مناظرہ کے نزدیک منع کا مراد ہے جس سے مراد یہ ہے کہ مقدمہ معین پر دلیل کا طلب کرنا اصول کی اصطلاح میں مناقضہ سے کہتے ہیں کہ معترض کا معلل و مستدل کی دلیل کو باطل کرنا کہ بعض صورتوں میں علت تو پائی جاتی ہے اور حکم نہیں یا یا جاتا مثل ما یقال

الوضوء طہارۃ فیشرط لہ النیۃ کا لیتیم قلنا ینتقض بغسلہ لثوبہ الا انما ینقض کی

مثال یہ ہے کہ مستدل نے کہا کہ وضو چونکہ طہارت اور پاکیزگی ہے اس لیے اس میں نیت کرنا شرط ہے جیسا کہ تیمم میں نیت کرنا ضرور ہے علماء حنفیہ اسپر لہون نقض وارد کرتے ہیں کہ کپڑے کا دھونا اور برتن کا دھونا بھی طہارت اور پاکیزگی ہے گرامین نیت کا کرنا کسی کے نزدیک شرط نہیں دیکھو برتن اور کپڑے کے دھونے میں علت تو پائی گئی مگر حکم نہیں پایا گیا۔

(سوال) ہاں کلام ایسی طہارت میں ہے جو عبادت ہو اور کپڑے یا برتن کا دھونا عبادت نہیں۔  
 (جواب) وضو بھی فی نفسہ کوئی عبادت نہیں کیونکہ عبادت ایسے فعل کو کہتے ہیں کہ اسکو تعظیم الہی کے لیے یا اپنی عاجزی یا ذلت اللہ کے سامنے جتانے کے لیے بجا لائیں اور وضو میں تو پانی کا ٹھونا ہوتا ہے عبادت کے کوئی معنی اس میں نہیں پائے جاتے صرف وہ تو آدمی کو عبادت یعنی نماز کا اہل بنانے والا ہے یا دیکھو کہ اگر علت پر مناقضہ وارد کیا جاتا ہے تو اسکا جواب چار طور سے دیا جاتا ہے مگر یہ ضرور نہیں کہ ہر جگہ یہ چاروں طور جمع ہو جائیں بلکہ کہیں ان میں سے کسی طریق کے ساتھ جواب دیا جاتا ہے کہیں کسی طریق کے ساتھ

تفصیل ان طریقوں کی یہ ہو۔ اور مادہ تھکنے کے ساتھ علت کے وجود کو دماغ کرتے ہیں مثلاً خفیہ کتے ہیں کہ جو کچھ بول و براز کے مخروجن کے سوا سے نکلتا ہے مثلاً خون وغیرہ وہ نہیں ہے اس لیے کہ بدن انسان سے نکلتا ہے جیسے بول و براز بدن انسان سے نکلتے ہیں تو بطریق ان سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اسی طرح اس سے بھی ٹوٹ جائے گا اس تعلیل پر شافعیہ کی جانب یوں منافع دار دیکھا جاتا ہے کہ جبکہ ایسا ہے کہ جو نہیں آدمی کے بدن سے نکلتا ہے وہ وضو ٹوٹا جاتا ہے تو چاہے کہ اس کے زخم سے اتنا قلیل مواد نکلے کہ وہ زخم کے بخیر سے پھیلنے نہ پائے تو وہ بھی وضو کا توڑنے والا ہو کیونکہ یہ بھی نجس عارض ہو حالانکہ اتنے قلیل مواد سے وضو نہیں جاتا پس مسئلہ کی علت منقوض ہو گئی جو اب اسکا یہ ہے کہ اتنی تھوڑی سی نجاست کے ظاہر ہونیکو ہم نکلتا نہیں کتے بلکہ نکلتا تو یہ ہے کہ اندر سے باہر کو بھرتے جاتے اور یہاں ایسا نہیں پایا جاتا کیونکہ زخم سے کھال یا کھڑکے دور ہو جانے کی وجہ سے مواد اس کے سرے پر آکر ٹھہر جاتا ہے اور باہر کی طرف نہیں بہتا اس لیے اتنے قلیل مواد سے وضو نہیں ٹوٹتا بخلاف پاخانے اور پیشاب کے مقامات کے کہ وہ ان پر ذرا سا بول و براز بھی باہر کی طرف نظر آنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ ان دونوں مقامات میں ظاہر اور باطن کے مقامات جدا جدا ہیں اندر کا حصہ محل نجاست ہے اور باہر کا حصہ محل نجاست نہیں ہے پس جب ذرا سا بھی بول و براز اوپر کے حصے کی طرف ظاہر ہوگا تو یہ جان لیا جائیگا کہ یہ اپنے مقام اصلی سے نکلا ہے اور ان دونوں مقامات کے سوا بدن کے دوسرے حصے میں اگر لہو وغیرہ ظاہر ہو تو منقوض ہو جاتا ہے نہ نکلتا ہے نہ نہیں ہو سکتا اس لیے کہ تمام بدن میں کھال کے تے رطوبت کھال میں جمع جاتے گی اور رطوبت ظاہر ہو جائے گی جو اپنے محل سے غیر منتقل ہوگی اسی وجہ سے رطوبت کے صرف ظاہر ہونے سے اس کے نکلنے پر استدلال نہیں کرتے اور ایسی صورت میں وضو نہیں ٹوٹتا جب تک وہ بے نہیں کیونکہ بہتا ہی نکلنے کی علامت ہے اسی وجہ سے بالاجماع ایسے مقامات کا وضو ناجائز نہیں کہ مقدار درم تک رطوبت پھیل جائے۔

خفیہ کتے ہیں کہ اگر غاصب نے منصوب چیز کو چھپا دیا اور اسکی قیمت مالک کو دیدی تو اس چیز کا مالک ہو جائے گا کیونکہ منصوب کا بدلہ دیدینا اسپر مالک ہو جائے گا اور جب کر دیتا ہے تاکہ بدلہ بدلے نہ ہو ایک ہی شخص کی ملک میں جمع ہونے پائیں لیکن اگر غاصب کا مالک غاصب نہ ہو جاتا تو اصل مالک و چیزوں کا مالک بنتا ہے ایک بدل کا دوسرے چیز منصوب کا گرام شافعی کے نزدیک غاصب بدل دینے کے بعد بھی غاصب کا مالک نہیں بن سکتا اور ان کی طرف سے علت مؤثرہ پر یوں منافع دار دیکھا جاتا ہے۔

کہ اگر بدل منصوب علت ہو منصوب پر مالک ہونے کی تو چاہیے کہ جب زیر بکر کے غلام مدبر کو غصب کر لے  
 تو بکر کو اسکی قیمت دینے کے بعد زیر غلام کا مالک ہو جائے حالانکہ وہ مالک نہیں ہو جاتا کیونکہ خفیہ کے  
 نزدیک مدبر ایک ملک دوسری ملک کی طرف منتقل ہونے کے قابل نہیں خفیہ اسکا جواب اس طرح دیتے  
 ہیں کہ جو کچھ زیر کی طرف بکر کو دیا جاتا ہے وہ دراصل غلام مدبر کا بدل نہیں ہے بلکہ وہ تاوان ہے  
 اس تصرف کا جو بکر کا زید کے تصرف کرنے کی وجہ سے فوت ہو گیا ہو۔ (۲) اس وصف کو دفع کرتے ہیں  
 جس کی وجہ سے علت علت قرار پاتی ہے جیسے سر کا مسح سے پس اس میں تخلیث سنون نہیں  
 جس طرح موزون کے مسح کی تخلیث سنون نہیں ہے یعنی موزون پر صرف ایک بار تراشنگیاں بھری  
 جاتی ہیں تین بار پھر سنون نہیں خافیہ نے اس قیاس پر مناقضہ استنبیح کے ساتھ کیا ہے یعنی  
 جس طرح استنبیح میں تین ڈھیلون یا پتھرون کا پھیرنا چاہیے اسی طرح سر پر مسح کرنا چاہیے خفیہ جواب میں  
 کہتے ہیں کہ استنبیح کا مسح ہونا ممنوع ہے بلکہ استنہا نہماست کا نائل کرنا ہے اسلئے پہلے نزدیک کے لئے  
 کوئی شمار سنون نہیں بلکہ سبزر کو بھیجی طرح صاف کر لینا چاہیے جتنے بھی ڈھیلون سے صاف ہو سکے نیا ل  
 کر دے کہ استنبیح میں دو ہنسی کب پائے جاتے ہیں جو مسح میں موجود ہیں استنبیح سے تو ایک نجاست حقیقی کا دفع  
 کرنا مقصود ہوتا ہے اور مسح سے کسی نجاست کا زائل کرنا منظور نہیں ہوتا مسح تطہیر مکی ہے جس کا  
 ادراک عقل نہیں کر سکتی اور استنہا تطہیر حقیقی ہے جس کا ادراک عقل کرتی ہے کیونکہ اس میں نجاست  
 ڈھیلون سے زائل کی جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ جننا انکو پھیرنے میں تکرار کی جاتی ہے نجاست اچھی طرح  
 صاف ہوتی ہے بر غلاف مسح کے پس اس میں تکرار عقل سے کیا فائدہ نکلے گا کیونکہ مسح کے مقام پر کوئی  
 نجاست نہیں ہوتی بلکہ بعض بپابندی حکم شرعی یہ عمل کیا جاتا ہے جیسا کہ تمیم کا حال ہے (۲) منا  
 کو اس طرح دفع کرتے ہیں کہ حکم کے متخلف ہونے کو صورت مناقضہ میں مسح کرتے ہیں یعنی ثابت  
 کرتے ہیں کہ یہاں حکم علت کے ساتھ پایا جاتا ہے مثال اسکی یہ ہے کہ خفیہ کہتے ہیں کہ ادا سے نماز کا وقت  
 آجائے اور نجاست نکلے تو وہ وقت وضو کے واجب ہونے کی علت ہے پس بول و براز کی راہوں کے  
 سوا دوسرے مقامات سے نجاست نکلنے سے بھی وضو واجب ہوتا ہے خافیہ اس قول پر تمیم کے ساتھ مناقضہ  
 کرتے ہیں یعنی جبکہ نمازی پانی پر قادر نہوا اور نماز کا وقت آجائے اور اس حالت میں بدن سے نجاست  
 نکلے تو اس پر وضو واجب نہیں ہوتا باوجودیکہ نماز کا وقت پایا جاتا ہے خفیہ جواب میں کہتے ہیں کہ آ

وقت میں وضو کا واجب نہ ہونا ممنوع سے آدمی پر ایسی حالت میں بھی کہ نماز کے قیام کا وقت آجائے اور  
 نہایت نکل ہو اور پانی پر قادر نہ ہو وضو ضرور واجب ہے لیکن پانی کے میسر نہ آنے کی وجہ سے تیمم اسکا  
 تخلیفہ بن جاتا ہے۔ (۴۲) مناقضے کو غرض کے ساتھ دفع کیا جاتا ہے اس طرح کہ غرض تخیل میں متخلف نہیں  
 ہوتی بلکہ حاصل ہو جاتی ہے مثلاً حنفیہ کہتے ہیں کہ بدن میں سے جو کچھ نکلتا ہے وہ نجس ہے اس سے  
 وضو جاتا رہتا ہے تو شافعیہ اسپرطن مناقضہ کہتے ہیں کہ استحاغے کا خون باوجودیکہ نجس ہے  
 بدن سے نکلتا ہے مگر جب تک کہ نماز کا وقت باقی رہتا ہے وضو نہیں اڑتا اور جب وقت نکل جاتا ہے  
 اس وقت وضو اڑتا ہے حنفیہ اس مناقضے کو اس طرح دفع کرتے ہیں کہ ہماری غرض یہ ہے کہ جو کچھ بول و  
 براز کے راستوں سے نکلتا ہے وہ سب اس امر میں برابر ہیں کہ ان سے وضو ٹوٹ جاتا ہے مگر جبکہ کوئی این  
 سے ہر وقت نکلتا رہے گا تو وہ منع حرج کے لیے معاف کر دیا گیا ہے پس جب کسی شخص کو استحاغہ یا  
 سلسلہ البول یا خون نکلا یا کوئی اور حدث ہمیشہ لگا رہے اس طرح کہ کسی فرض کا وقت بغیر اسکے نہ گزرے تو وہ  
 اسکو معاف ہو گا یعنی وہ ہر وقت نماز فرض کے لیے وضو کرے اور جب تک کہ وہ وقت رہے گا وضو اسکا  
 باقی رہے گا گریہ نہ سمجھنا چاہیے کہ یہ امور حدث نہیں حدث تو ضرور ہیں مگر وقت کے قائم رہنے تک  
 معاف کر دیے گئے ہیں واما اللعاضۃ یعنی معارضے کی دو قسمیں ہیں (العن) معارضہ فرج کے  
 حکم میں ہو اس طرح کہ معترض دوسری ایسی دلیل لائے جو مسئلہ کی دلیل کے حکم کو متغی کرتی ہو تو یہ معارضہ  
 استدلال کے حکم کی ضد کے ساتھ ہوتا ہے اس طرح کہ جو حکم استدلال فرج میں ثابت کرے ہے معترض اسکی ضد  
 ثابت کرتا ہے اور یہ قسم صحیح سے علم اصول میں مستعمل ہے اصولیوں کے نزدیک مناقضے میں اور معارضے  
 میں یہ فرق ہے کہ تناقض سے خود دلیل باطل ہو جاتی ہے اور معارضے سے حکم کا ثبوت منع ہو جاتا ہے  
 بنیبر اسکے کہ دلیل سے کوئی تعرض کیا جائے مثال اسکی مصنف یوں بیان کرتے ہیں فمثل ما یقال  
المسح رکن فلا یؤتیہ فیہ تثلثۃ کا فعل شافعی کہتے ہیں کہ مسح کرنا وضو کا رکن ہے  
 اس میں تثلث مسنون ہے جیسا تھ کا پیشانی کے بالوں سے ٹھوڑی کے نیچے تک طول میں اور دونوں  
 کانوں کی لوت تک عرض میں اور دونوں اٹھوں کا دونوں کتھیوں کے ساتھ اور دونوں پاؤں کا  
 دونوں ٹخنوں تک تین تین بار دھونا مسنون ہے قلنا المسح رکن فلا ین تثلثۃ کہہ  
الحنف والیقیم حنفیہ معارضتے میں کہتے ہیں کہ بلاشبہ مسح کرنا وضو میں رکن ہے لیکن اسکو

تین بار کرنا منون نہیں جیسے کہ موزون کے مع اور تمیم میں تثلیث منون نہیں ہوگا، معارضہ  
 اصل کی علت میں ہو کہ سائل ایسی دلیل لائے جو اس بات پر دلالت کرتی ہو کہ معلل نے جس چیز کو اصل  
 اندر علت سمجھا ہے وہ علت نہیں ہے بلکہ ایک اور علت ہے جو فرع کے اندر پائی نہیں جاتی اور یہ عام ہے  
 اس سے کہ سائل معارضہ ایک ایسی علت کے ذکر کے ساتھ کہ فرع کی طرف صلا متعدی نہ ہو یا متعدی  
 ہو ایسی فرع کی طرف جس پر معلل معارضہ دونوں کا اتفاق ہو یا ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جس میں  
 ایک اختلاف ہو مثالاً اول خفیہ لوہے کی بیچ میں سود کی اس طرح تعلیل کرتے ہیں کہ وہ وزن ہونیوالی  
 ہے پس جب اپنی جنس کے عوض میں بیچا جائے گا تو اس میں زیادتی لینا حرام ہے مثلاً ایک سیر  
 لوہے کا ایک سیر لوہے کے عوض بیچے تو درست ہے اور ایک سیر لوہے کی بیچ سو اسیر لوہے کے بدلے میں  
 حرام ہے جیسا کہ چاندی سونے کا حال ہے پس خافیہ یہاں معارضہ کریں کہ ہمارے نزدیک اصل  
 یعنی چاندی سونے میں علت نسبت سے نہ وزن اور یہ علت لوہے کی طرف متعدی نہیں ہوتی کیونکہ  
 وہ وزن ہونے والی چیز ہے تو ہمارے نزدیک اس میں زیادتی حرام نہیں (مثال دوم خفیہ چونے میں  
 سود کی علت اتحاد جنس و قدر قرار دیتے ہیں قدر سے مراد یہ ہے کہ وہ ٹکڑا یا پانے میں پ کر کتا ہے  
 تو جب اپنی جنس کے بدلے میں بیچا جائے گا تو اس میں زیادتی لینا حرام ہے جیسا کہ گہون اور جو اور کچور  
 اور نک کا حال ہے پس انکی یہاں یوں معارضہ کرے کہ گہون وغیرہ میں علت قدر جنس نہیں ہے  
 بلکہ علت یہ ہے کہ وہ قابل رکھ چھوڑنے اور جمع کرنے کے ہیں اور یہ امر چونے میں معدوم ہو اگرچہ یہ  
 علت ایسی فرع کی طرف متعدی ہوتی ہے جس پر سائل درستدل کا اتفاق ہو اور وہ چانول در  
 جو اور باجرہ ہے (مثال سوم) کوئی خانسی المذہب مثال مذکور میں یوں معارضہ کرے کہ اصل  
 یعنی گہون وغیرہ میں سود کی علت یہ ہے کہ وہ کھانے کی قسم سے ہیں اور یہ علت چونے میں نہیں  
 پائی جاتی اور یہ علت ایسی فرع کی طرف متعدی ہوتی ہے جسکی بابت سائل معلل میں خلاف ہے  
 اور وہ پھل اور ایسی چیزیں ہیں جو قدر شرعی میں داخل نہیں ہوتی مثلاً لکڑی آم خر بوزہ امرود اور سیب  
 وغیرہ تو ان میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک کا بدلے میں دو کے لینا درست ہے اسی طرح بیچ ایک  
 سٹھی گہون کی بدلے میں دو سٹھی گہون کے یا ایک انڈے کی بدلے میں دو انڈوں کے یا ایک کچور کی  
 بدلے میں دو کچور کے امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ لکڑی در آم وغیرہ ان چیزوں میں داخل ہیں

چونکہ باطل کر نہیں سکتیں اور ایک مٹھی اور دو مٹھی گیون اور ایک انڈا اور دو انڈے اور ایک کھجور اور دو کھجورین قدر شرعی میں داخل نہیں ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ان میں زیادتی درست نہیں ہے کیونکہ کھانے کی قسم سے ہیں سارے کی یہ تینوں قسمیں باطل ہیں اس لیے کہ جس وصف کا سائل ادعا کرتا ہے خواہ وہ تعدی ہو یا غیر متعدی وہ اس وصف کے منافی نہیں ہے جس کا سائل دعویٰ کرتا ہے کیونکہ ایک ایک حکم کئی کئی علتوں سے ثابت ہوتا ہے پس اگر سائل کا وصف متعدی ہوگا تو معارضے کا فساد ظاہر ہے کیونکہ تعلیل سے مقصود علت کا تعدیہ ہوتا ہے اور جبکہ تعلیل تعدیہ سے خالی ہوگی تو فائدہ و مقصود سے خالی ہونے کی وجہ سے باطل ہوگی اور جبکہ تعلیل باطل ہوئی تو معارضہ بھی باطل ٹھہرا اور اگر سائل کا وصف متعدی ہوگا تو جس معارضے کا فساد ہوگا کیونکہ اس کا تعلق متنازع فیہ کے ساتھ نہیں کرے کہ معارضہ اس علت کے عدم کا فائدہ کرے گا جسکو سائل معارض نے فرع میں پیدا کیا ہے اور اس علت کا فرع میں نہ پایا جانا حکم کے مدعی کا موجب نہیں ہے جائز ہے کہ حکم فرع میں دوسری علت کی وجہ سے ثابت ہو۔

فرق اس کا بیان مصنف نے چھوڑ دیا میں لکھتا ہوں کہ فرق اسے کہتے ہیں کہ مستدل کے قیاس کے جواب میں معترض مقیس علیہ یعنی اصل کے اندر ایک ایسا وصف بیان کرے جس کو علت میں داخل ہو اور وہ بعینہ مقیس یعنی فرع کے اندر نہیں پایا جاتا پس معترض کے اعتراض کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ تائس جس وصف کو علت قرار دیتا ہے معترض اس وصف کے علت ہونے سے انکار کرے اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ یہ وصف مع دوسری شے کے علت ہے غرض کہ جو وصف اصل میں موجود ہوتا ہے فرع میں معدوم ہوتا ہے بعض کتب میں یوں لکھا ہے کہ جو معارضہ مقیس علیہ کی علت میں ہوتا ہے اسے فرق کہتے ہیں جمہور اہل اصول کا یہی مذہب ہے کیونکہ معترض ایسی علت کو لاتا ہے جس سے اصل در فرع میں فرق واقع ہو جائے اور بعض اصولی کہتے ہیں کہ فرق یہ ہے کہ معترض مقیس علیہ یعنی اصل کے معارضے میں فرق کی تصریح کر دے اور یوں کہے کہ جو کچھ تم نے بیان کیا ہے اس سے حکم کا ثبوت فرع میں لازم نہیں آتا کیونکہ فرع میں اصل میں باعتبار اس بات کے فرق پایا جاتا ہے کہ حکم اصل میں ایسے وصف کے ساتھ متعلق ہے کہ وہ وصف فرع میں مفقود ہے اور اگر فرق کی تصریح نہ کرے بلکہ معارضے سے اس بات کا بیان مقصود ہو کہ مستدل

کی دلیل سے طہیت ثابت نہیں ہوتی تو یہ فرق نہوگا اس لیے ایسا معارضہ مقبول ہے اور فرق مقبول نہیں کیونکہ ایسے معارضے کا حاصل مطلب ممانعت کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اہل مناظرہ کے نزدیک فرق قابل قبول ہے اور جمہور اہل اصول اسکو باطل جانتے ہیں انکی رائے یہ ہے کہ کلام لطیف مقبول کو فرق کے ضمن میں لانے سے معترض کے لیے یہ بہتر ہے کہ اس کلام کو بعینہ ممانعت کے ضمن میں ذکر کرے تاکہ وہ کلام اپنے اسے اور ہیئت کے ساتھ مقبول ہو جائے کیونکہ جو کلام فی نفسہ صحیح ہو یعنی فی الحقیقت علت مؤثرہ کے لیے منع ہو وہ اسکو جب بطور فرق کے وار د کیا جائے گا تو جدلی اسکی توجیہ کو منع کرے گا اس لیے یہی واجب ہے کہ اسکو بطور منع کے وار د کیا جائے کہ اس صورت میں جدلی کو اس کے رد کرنے کی مجال نہیں رہتی انھوں نے فرق کو اس لیے فاسد قرار دیا ہے کہ اس میں منصب مستدل کا منصب ہے کیونکہ معترض جب تک منکر ہوتا ہے اسوقت تک جاہل اور راہ راست کا طالب ہوتا ہے اور یہ چاہتا ہے کہ مستدل پورا حال بتا کر تسکین کر دے مگر جب انکار کے بعد خود علت کا دعویٰ کرنے لگتا ہے تو وہ میں ٹھہر جاتا ہے اور دوسرے کی رہنمائی و بیان کا خود امان نہیں رہتا اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ نزاع جدلی ہے مقصود ان کا تو اس سے یہ ہے کہ بحث میں خبط نہ واقع ہو ورنہ مستدل کا منصب حاصل کر لینا اظہار صواب کا فائدہ بنتا ہے اور اب تک کوئی ایسی وجہ معلوم نہوئی جو اسکے ممنوع ہونے پر روشنی ڈالتی اور ممنوع ہو بھی کیونکہ یہ ہو سکتا ہے اگر ایسا ہو تو سمجھنا چاہیے کہ اظہار صواب سے منع کیا جاتا ہے کیونکہ اس میں شک نہیں کہ دلیل کا تمام کرنا ثبوت حکم پر متوقف ہے اور معترض حکم کے منافی کو ثابت کر دینے سے حکم کو باطل کر دیتا ہے اور اس طرح دلیل قطعاً باطل ہو جاتی ہے پھر یہ امر دلیل پر منع وار د کرنے سے اولیٰ ہے اس لیے کہ منہ سے مقدمہ باطل نہیں ہوتا بلکہ دائرہ اعتبار میں آجاتا ہے اور اس طرح باطل کرنے سے کذب اسکا ظاہر ہو جاتا ہے یہاں تک کہ مستدل کو اسکے تمام کرنے کی کسی طرح توقع نہیں رہتی پس حق ظاہر ہو جاتا ہے اس لیے منصب مستدل کا متنع قرار دینا جس میں ایک قسم کا اظہار صواب ہے حکم ہے بلکہ یہ منع سے اولیٰ ہے اس لیے کہ منہ میں تو مستدل کو اپنے کلام کے تمام کرنے کی طمع مقدمہ ممنوعہ کو ثابت کرنے کے ذریعہ سے باقی رہتی ہوگا جبکہ دلیل اسکے مقدمہ کے بطلان پر قائم ہو جاتی ہے تو اسکی طمع کی جرأت جاتی ہے نظیر اسکی یہ ہے کہ

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ زید کے پاس عمرو کا غلام گروی سے تو زید کو بغیر اذن عمرو کے یہ حق حاصل نہیں کہ اس غلام کو آزاد کر دے کیونکہ مرتہن کا آزاد کرنا ایک ایسا تصرف ہے جو راہن کے حق کو باطل کرتا ہے اسلئے مرتہن کا آزاد کرنا باطل ہو گا جس طرح مرتہن کا بغیر اذن راہن کے مرہون کو بیچ دینا باطل ہے اور ایسی بیع رد ہو جاتی ہے پس حنفیہ میں سے جبکہ نزدیک فرق جائز ہے انھوں نے اس قیاس پر یوں اعتراض کیا ہے کہ آزاد کرنے میں اور بیع میں فرق ہے اسلئے کہ بیع میں فسخ کا احتمال ہوا اور آزادی میں فسخ کا احتمال نہیں کیونکہ بیع میں راہن کو نفاذ سے روک دینے کا حق پہنچتا ہے پس بیع اسکے روک دینے سے فسخ ہو جاتی ہے اور آزاد کرنے کی صورت میں راہن کے حق کا اثر اس طرح ظاہر نہیں ہو سکتا کہ وہ آزادی کے نفاذ کو منع کر دے پس آزادی متعلق ہو جاتی ہے کیونکہ مرتہن کا اگر حق غلام سے متعلق ہے تو وہ محض تصرف میں ہے نہ غلام کی ذات میں اس واسطے کہ غلام کی ذات میں راہن کا حق باقی ہوتا ہے اور آزادی اسی پر موقوف ہے اس لیے آزاد کرنے کا قیاس بیع پر صحیح نہیں ہے مسائل کا یہ اعتراض کہ بطور فرق کے وارد ہوا ہے حقیقت میں اصل کی علت میں معارضہ ہے کیونکہ معترض یہ کہتا ہے کہ مرہون شے کی بیع جائز نہ ہونے کی علت یہ ہے کہ وہ واقع ہو جانے کے بعد فسخ کا احتمال رکھتی ہے اور یہ علت فرع یعنی آزاد کرنے میں نہیں پائی جاتی پس یہ سوال اگرچہ فی نفعہ مقبول ہے لیکن اس وجہ سے فاسد ہو گیا ہے کہ اسکو مسائل نے بطور فرق کے وارد کیا ہے اور مناسب یہ تھا کہ بطریق ممانعت کے وارد کیا جاتا یعنی معترض قائل سے یوں کہتا کہ اس قیاس میں اصل بیع اور فرع آزاد کرنا ہے پس اگر تجارتی مراد یہ ہے کہ یہاں اصل کا حکم باطل ہے تو یہ جائز نہیں اسلئے کہ ہمارے نزدیک مرتہن کی بیع کا حکم یہ ہے کہ وہ راہن کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے وہ اجازت دیدیتا ہے تو نافذ ہو جاتی ہے ورنہ فسخ ہو جاتی ہے تو معلوم ہو کہ باطل نہیں متوقف ہے کیونکہ باطل تو یہ ہے کہ راہن کی اجازت کے بعد بھی نافذ ہو سکے اور جبکہ اصل کا حکم یہ ہے کہ وہ راہن کی اجازت پر موقوف ہے پھر فرع کے حکم میں اگر تم نے بطلان کا ادعا کیا ہے تو اصل در فرع کے حکم مائل نہونگے اور قیاس تھا صحیح نہونگا اور اگر تمہارے نزدیک فرع کا بھی یہی حکم ہو کہ آزادی راہن کی اجازت پر موقوف رہتی ہے تو یہ حکم صحیح نہیں کیونکہ آزادی کی فسخ کا احتمال نہیں ہوتا اور ایسی چیز ہے کہ ثبوت کے بعد اس میں فسخ آہی نہیں سکتا دوسری نظیر اسکی یہ ہے کہ شامی قتل عمد میں کہتے ہیں



کہ وہ آدمی مضمون کا قتل سے اس لیے کہ وہ مال کو واجب کرتا ہے جیسا کہ قتل خطا مال کو واجب کرتا ہے خفیہ  
 اسپرین اعتراض کرتے ہیں کہ قتل خطا کے مثل نہیں ہے کیونکہ قتل خطا میں مثل پر قدرت نہیں اس لیے کہ  
 مثل جزا سے کامل ہے اور قتل خطا میں جنایت قتل عمد سے کم ہے اس لیے اس میں مثل یعنی قصاص جب نہیں ہے  
 اعتراض وارد کرنے کا یہ طریق ایسا ہے کہ بدلی اسکو قبول نہیں کرے گا اس لیے یہ مناسب ہے کہ اسل اعتراض کو  
 مانعیت کے پیرایے میں وارد کریں اور اس کلام کی توجیہ بطور مانعیت کے یوں ہے کہ اصل یعنی قتل خطا میں  
 مال جو شروع ہوا ہے وہ قصاص کا خلیفہ ہے کیونکہ حکم اس کا یہ تھا کہ قاتل پر قصاص جاری ہو لیکن قصاص  
 واجب اس لیے نہیں ہوا کہ جنایت میں قصور ہے اور وہ یہ کہ قاتل سے قتل خطا ڈر سرزد ہوا ہے تو  
 ایسی حالت میں قتل کا مثل واجب نہ ہو گا اس لیے قاتل پر مال واجب ہو جاتا ہے جو ایسے محل میں  
 قصاص کا خلیفہ ہے اور اگر فرع یعنی قتل عمد میں مال واجب ہو اس طرح کہ ولی کو اختیار ہو کہ پاس  
 قصاص لے اور چاہے دیت تو یہ اسکے ماثل نہ ہو کیونکہ یہ مال کا لینا بطور مزاحمت کے ہو گا نہ خلفیت کے  
 طریق پر اس لیے کہ خلف اصل کی مزاحمت نہیں کرتا ہے بلکہ خلف اسی وقت ثابت ہوتا ہے جبکہ اصل کے پائے جانے  
 میں تعذر ہو تو چونکہ قتل خطا میں بسبب قصور جنایت کے قصاص کا پایا جانا متعذر ہے اس لیے مال دیت  
 اسکی خلفیت کرتا ہے ملاحظہ کلام یہ ہے کہ جو حکم اصل میں ثابت ہے اسکی مثل یہاں فرع میں منقود ہے  
 کیونکہ اصل یعنی قتل خطا میں حکم یہ ہے کہ مال کی خلفیت قصاص سے واجب ہے اور فرع یعنی قتل  
 عمد میں مال کا واجب ہونا بطور مزاحمت قصاص کے ہے اسی لیے خفیہ کہتے ہیں کہ جب قتل عمد میں  
 ولی قصاص کو چھوڑ دیتا ہے تو رضامندی سے مال واجب ہوتا ہے بطریق صلح کے خواہ وہ مال بقدر  
 دیت کے ہو یا کم دیش اور قافی کے نزدیک چونکہ قصاص غیر میں سے اس لیے مال بقدر دیت کے  
 واجب ہوتا ہے جبکہ ولی قصاص چھوڑ دے۔

## افصل

جبکہ مؤلف علیہ الرحمۃ دلائل شرعیہ یعنی اصول اربعہ کی بحثیں ختم کر چکے تو اب انہوں نے ان احکام  
 شرعیہ کو بیان کرنا چاہا جو ان دلائل سے ثابت ہوتے ہیں الحکم حکم سے مراد فعل مکلف کی صفات و  
 کیفیات ہیں جو خطاب شارع کے متعلق ہونے کے بعد فعل مکلف کے لیے ثابت ہوتی ہیں جیسے وہ  
 مذہب فرضیت عربیت رخصت حلت حرمت جواز نساد اور کراہت حکم جو خطاب شارع کے معنی میں ہے

وہ واجب کرنا اور حکم کرنا وغیرہ سے اور خطاب کا اثر و جواب و حرمت وغیرہ سے اور ان کے ساتھ متصف  
 مکلف کا فعل سے اور حاکم اکثر تعالیٰ سے نہ عقل اور یہ تمام باتیں حج اربعہ یعنی کتاب و سنت اور اجماع  
 و قیاس سے ثابت ہوتی ہیں اگرچہ خود قیاس سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ فرع میں اسکی وجہ سے  
 حکم ظاہر ہو جاتا ہے لیکن یہ ظہور بھی ایک قسم کے ثبوت کا درجہ رکھتا ہے اسلیے قیاس بھی اتنا وہ  
 حکم کے لیے اولہ اربعہ میں داخل ہے۔ یعلق بسببہ و ینبت بعلمہ و یوجد عند مشرطہ  
 یعنی حکم متعلق ہوتا ہے اسنے سبب سے اور ثابت ہوتا ہے علت سے اور ایجابا سے شرط کے پائے  
 جانے پر۔ فالسبب ما یكون طریقاً الى الشئ بواسطة كالطریق فان سبب للوصول  
 الى المقصد بواسطة الشئ والحبل سبب للوصول الى الماء بالادکاء سبب وہ ہے  
 جو کسی شے کا راستہ ہو اور درمیان میں واسطہ ہو مانند راستے کے کہ وہ سبب وصول مقصود کا ہوتا ہے  
 جو جڑ چلنے کے اور مانند رسی کے کہ وہ پانی تک پہنچنے کا سبب ہے جو چہ ڈول ڈالنے کے دیسی  
 بواسطہ علتہ اور واسطے کا نام علت سے سبب چونکہ حکم کی طرف پہنچانے والا ہوتا ہے اور حکم  
 میں مؤخر نہیں ہوتا اسلیے حکم میں اتر کرنے کے لیے علت کا ہونا ضرور ہے جو حکم کے اور سبب کے درمیان  
 میں متوسط ہوتی ہے علت شرعی کی اصطلاح میں امر خارج مؤخر کو کہتے ہیں اسی کی طرف حکم  
 کا وجوب بغیر توسط کے مضاف ہوتا ہے بخلاف شرط کے کہ اسکے پائے جانے کے ساتھ مشروط  
 پایا جاتا ہے مگر مشروط کا وجود اسکی طرف مضاف نہیں ہوتا اور علت بھی بتزلے علت کے  
 ہوتی ہے مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ اسکی طرف حکم کا وجوب کسی دوسرے کے توسط کے ساتھ مضاف  
 ہوتا ہے اور وہ متوسط علت سے اور علت عقلی کی حقیقت یہ ہے کہ جب دو شے کو اس وضع سے  
 پایا کرہن کہ ان میں کسی قسم کا اتحاد خاص درمیان میں سے تو ان میں سبب ایک شے کو دیکھیں  
 تو دوسری شے کے بھی وجود ان کا یقین حاصل رہتا ہے یہ یقین بار بار تجربے سے پیدا ہوتا ہے  
 بیان تک کہ دونوں شے لازم و ملزوم بھی جاتی ہیں علت تامہ عقلی کو معلول پر تقدم بالذات سے جیسے  
 چھلنے کو اپنی حرکت پر تقدم ہے اور خاصیت اس مقدم کی یہ ہے کہ تاخر کو جو وغیرہ اسکے حاصل نہیں  
 ہوتا یعنی اول اس علت کو کہ مقدم سے وجود حاصل ہوتا ہے پھر معلول اسکی وجہ سے جو دین آتا  
 ہے۔ مگر علت بے معلول کے کسی مکان دران میں موجود نہیں ہو سکتی صرف اسبق ہوتا ہے کہ جب

مقدم کی ذات کی طرف خیال کرنے ہیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اپنے معلول سے اس میں جو ہے بیشتر اور کہ اس کی علت سے علت شرعی کے معلول پر مقدم ہونے ہونے میں اختلاف ہے جمود کا مذہب یہ ہے کہ دونوں میں معارضت زمانی واجب ہے اس لیے کہ اگر کسی زمانے میں علت آتی جائے اور معلول پایا جائے تو علت کے ثبوت سے حکم کے ثبوت پر استدلال صحیح نہ ہو اور شارع نے جو ظاہر بیان کیا ہے اس لیے وضع کیا ہے اسکی یہ غرض پوری نہ ہو سکے۔ البتہ محمد بن فضل وغیرہ کے نزدیک مقدم علت شرعی کا معلول پر باعتبار زمانے کے واجب ہے کیونکہ علت شرعیہ جو اہر کے حکم میں ہیں بقا کے ساتھ موصوف ہیں اس لیے ضرور ہے کہ حکم یعنی معلول علت کے بعد ثابت ہو بخلاف علت عقلیہ کے کہ وہ زمانے میں معلول کے معارض ہوتی ہیں مگر ہم کہتے ہیں کہ علت شرعیہ جو اہر نہیں بلکہ اعراض ہیں جیسا کہ علت عقلیہ کا حال ہے پس بقا کے قابل ہوگی رسول ہیج مت کے بعد واپس کر دینے سے منع ہو جاتی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ہیج جو ملک کے لیے علت شرعی سے باقی رہتی ہے ورنہ مت کے بعد اس کا منع کیسے ہو سکتا (جواب) منع اس حکم پر وارد ہوتا ہے جو باقی رہتا ہے پس حکم باطل ہو جاتا ہے نہ مقبوع جو علت شرعیہ سے۔

مترزل کے نزدیک علت شرعی سے علت عقلی بڑھ کر ہے کیونکہ علت شرعی ملاحت سے بڑا تھا واجب کرنے والی نہیں اور علت عقلی بنفسہا واجب کرنے والی ہے پس شرعی منع کے قابل ہو اور علت عقلی منع و تبدیل کے قابل نہیں۔ مثالہ فقہ باب الاصل و انقضاء و حل قید

العبد فاذا سب للثلف بواسطة تو حید من المدابة والطير والعبد مثلاً <sup>اصطبل</sup> کا دروازہ کھول دینا اور پتھر سے کی کھڑکی کھول دینا اور غلام کی تہ نجر کھول دینا ہر ایک ان میں سے سبب تلف کا بوجہ واسطے کے جزا یا جاتا ہے گھوڑے پرند اور غلام سے اور یہی تینوں بائیں گھوڑے اور غلام کے بھاگ جانے اور پرند کے اڑ جانے کی شرط ہیں کیونکہ قید پرند بھاگنے سے مانع تھی لیکن اس سبب اور شرط کے اور بھاگنے کے درمیان میں فاعل مختار کا فعل حائل ہے جو علت ہے کیونکہ گھوڑا اور غلام اپنے اختیار سے بھاگے ہیں اور پرند اپنے اختیار سے اڑا ہے اور یہ فعل سبب اور شرط کی طرف منسوب نہیں ہے اس لیے کہ یہ لازم نہیں ہے کہ جب گھوڑے کا دروازہ کھول دیا جائے یا جس غلام کو رہا کر دیا جائے یا جس پرند کے قفس کی کھڑکی کھول دی جائے تو وہ ضرور بھاگ بھی جائے

اور کھولنا شرط ہے بھاگنے پر مقدم سے اس لیے یہ شرط سبب کے حکم میں سے نہ علت کے جس کی طرف پر نہ  
اور گھوڑے اور غلام کا تلف کرنا مضافات نہیں ہو سکتا۔ والسبب مع العلة اذا اجتمعایضاً

الحکم الی العلة دون السبب اور سبب جب علت کے ہمراہ جمع ہو جاتا ہے تو حکم علت کی طرف  
نسوب ہوتا ہے سبب کی طرف نسوب نہیں ہوتا کیونکہ علت حکم میں مؤثر ہے اور اسکو ثابت کرتی ہے  
اور سبب صرف اسکی طرف پہنچانے والا ہے پس علت ہی اس کام کے لیے بہتر ہوگی کہ حکم اسکی طرف  
نسوب ہو اسی لیے امام ابو حنیفہ کے نزدیک کھولنے والے پر گھوڑے اور غلام اور برہنہ کی قیمت کا  
تاوان نہیں آئے گا اگر امام محمد کہتے ہیں کہ برہنہ کا تلف کرنا اور گھوڑے کا بھاگنا کھولنے کی طرف  
نسوب ہے اس لیے یہ علت کے حکم میں سے اسی وجہ سے کھولنے والے پر تاوان لازم آئے گا کیونکہ جانور  
کا فعل ضائع و باطل و ناجیز ہے پس اگر کھولتے ہی بھاگ جائیں تو تاوان واجب ہوگا کیونکہ برہنہ  
اور گھوڑے کا وحشت کرنا اور بھاگنا امر طبعی ہے اس لیے اس کا اعتبار نہیں پس حکم کھولنے کی طرف  
مضاف ہوگا جیسا کہ مشک کے چیر دینے سے پانی کے بہ جانے میں تاوان لازم آتا ہے کیونکہ سیلان  
پانی کے لیے بھی امر طبعی ہے مگر یہ استدلال صحیح نہیں اس لیے کہ اگر امام محمد کی مراد افعال طبعیہ کے  
باطل و ضائع ہونے سے ہے کہ حکم کی اضافت اسکی طرف نہیں ہو سکتی تو یہ مسلم ہے لیکن اعتبار اس کا شرطاً  
سے قطع حکم میں منافی نہیں اور اگر یہ مراد ہے کہ مطلقاً باطل و ناجیز ہے بہا تک کہ قطع حکم میں غیر سے  
معتبر نہیں تو یہ منہ سے ہے جیسے کوئی شخص تسلیم بانہ گئے کو تکار کے پیچھے بسم اللہ لکر چھوڑے اور گتتا  
چھوٹنے کے بعد تکار کرنے میں وقفہ کرے اس طرح کہ آرام کے لیے ٹھہرے یا کچھ کھانے لگے اپنا  
کرے اور پھر تکار کرے تو تکار درست نہیں اس لیے کہ یہ تکار گئے کو تکار کے پیچھے چھوڑنے سے  
نہوگا بلکہ گویا گتے نے بطور خود تکار کیا ہے کیونکہ گتے کا فعل یعنی تکار کا بیجا چھوڑ دینا اس  
بات میں باطل و ضائع ہے کہ حکم اسکی طرف مضاف نہیں ہوتا کیونکہ وہ بہائم سے ہے لیکن وہ اس بات  
میں معتبر ہے کہ اسکے بد گتے کا تکار کرنا تکاری کے چھوڑنے سے نہوگا۔ الا اذا تعذرت

الاضافة الی العلة فیضاف الی السبب مگر جہاں نسبت علت کی طرف عقلاً و شرعاً تعذر ہو  
تو سبب کی طرف اسوقت حکم نسوب ہوگا و علی هذا یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ جب اضافت علت کی  
طرف تعذر ہو۔ قال اصحابنا اذا دفع السکین الی لصبی فقتل بہ نفسه لا یغنی عا

خفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے چھری بچے کے ہاتھ میں دیدی کہ اسکو پکڑے روہ میں ابھی لوٹنکا اور بچہ اپنے جسم میں مار کر مر گیا تو دینے والے پر دیت لازم آئے گی کیونکہ یہاں قتل جو بچے کے قتل کی طرف منسوب ہے یہاں چھری دینے والے کا فعل سبب اور علت بچے کا اپنے نفس کو قتل کرنا تصدق ہے

اور یہ تصدق اس سبب اور حکم کے درمیان مائل ہو۔ ولو سقط من ید الصبی فجوحد یغفون ہاں اگر وہ چھری بچے کے ہاتھ سے گری اور بچہ زخمی ہو گیا تو دینے والے پر ضمان لازم آئے گا کیونکہ اس وقت میں کسی فاعل مختار کا فعل حکم اور سبب یعنی بچے کو سبب کرنے کے درمیان میں مائل نہیں ہے جس کی طرف حکم کی اضافت کی جائے گی کیونکہ زخم بچے کے فعل اختیاری سے نہیں لگا ہے

ولو حمل الصبی علی دابة فیرھا فجالت بئمة ولیسہ فقط ومات لا یضمن اور اگر کسی نے بچے کو چوپائے پر بٹھا دیا اور بچے نے اسے چلا یا اور وہ دامن بائین کو دا بچہ گر گیا اور مر گیا تو سوار کرنے والا ضمان نہوگا اگرچہ سوار کرا تا سبب ہلاکت کا لیکن بچے کا فعل اختیاری کہ علت سے ہاوردہ چلا تا سبب علت میں مائل ہو اس لئے اس علت کی طرف ہلاکت کا فعل منسوب ہوگا ہاں اگر سوار کرانے والا ہی ہانک دیتا اور بچہ گر کر مر جاتا تو اسپر ضمان لازم آتا ہے

دل انسانا علی مال الغیر فسوقہ او علی نفسہ فقتلہ او علی قافلہ فقط علیہم

الطریق لا یجب الضمان علی الدال اور اگر کسی شخص نے کسی آدمی کو دوسرے کا مال تلواریا اور اسے چرائیا یا خود اس شخص کو بتلایا اور اسے مار ڈالا یا قافلے کو بتلایا اور انکے راستے پر لوٹ مار ہو گئی۔ ان تینوں مسنون میں بتلانے والے پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ بتلا تا سبب حقیقی و محض ہوگا اسکے اور حکم کے درمیان میں جو علت متوسط ہے وہ اس سبب کی طرف مضاف نہیں ہے اور حکم اس علت کی طرف مضاف ہے سبب کی طرف مضاف نہیں اور علت انحال اختیار یہ میں سے ہے یہ باپچون مسئلے تفرع ہیں اصول مذکور پر اور وہ یہ ہے کہ سبب علت جمع ہو جاتے ہیں تو حکم علت کی طرف مضاف ہوتا ہے مگر چھری کے بچے کے ہاتھ سے چھوٹ پڑنے کے مسئلے کا حکم سبب کی طرف مضاف ہے اور یہ استثناء مذکور پر تفرع ہے اگر یہاں یہ سوال کیا جائے کہ کوئی محرم کسی شخص کو محرم کا تکرار بنا دے جسکو وہ مار ڈالے یا مودع مال و دیت کسی کو جتا دے اور وہ اسے چرائے تو یہ بتا دینا اور جتا دینا بھی سبب محض ہے اور اسکا وہی حکم ہونا چاہیے جو چور کو مال کے بنا دینے کا حکم ہے اس کا

جواب مؤلف یوں دیتے ہیں . وهذا بخلاف المودع اذا دل السارق على لوديعه فصرفها

او دل المحرم غيره على صيد الحرم فقتله لان وجوب الضمان على المودع باعتبار

ترك الحفظ الواجب لا بالدلالة وعلى المحرم باعتبار ان الدلالة محظور احرامه

بمذلة مسل لطيف ليل لمخيط فيضمن بارتكاب المحظور لا بالدلالة لانه مودع كالمعلم

خلاف ہے یعنی جس شخص کے پاس امانت رکھی ہوئی ہے اسے چور کو امانت کا مال بتلا دیا اور چور نے

چرا لیا یا محرم نے یعنی اس شخص نے جس نے حج کا احرام باندھا ہو اسے اس نے حرم کا شکار کھاری کو

بتلا دیا اور شکاری نے شکار کو مار ڈالا تو دونوں صورتوں میں ضمان آدے گا کیونکہ مودع پر

ضمان اس سبب سے ہے کہ اس نے حفاظت کو چھوڑ دیا جو اس کے ذمے واجب تھی اور بتلانے کے

سبب ضمان واجب نہیں اور محرم پر ضمان اس سبب سے ہے کہ شکار کا بتلانا اس کے احرام کے

ممنوعات میں سے ہے جیسے خوشبو کا لگانا اور دھوسے ہوئے کپڑے کا پہننا اسکو ممنوع ہے۔

غرض ضمان یہاں بسبب ممنوع کام کرنے کے ہے بتلانے سے نہیں گو کہ شکار کا بتلانا بسبب محرم

پر جزا اس وجہ سے واجب ہوگی کہ اسے اس امن کو توڑ ڈالا جو احرام کے باندھنے کی وجہ سے لازم

آئی تھی جیسا کہ مودع پر تاوان اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ وہ اس حفاظت کو جو اس کے ذمے امانت

رکھنے کی وجہ سے لازم ہو گئی تھی ترک کر دیتا ہے۔ الا ان الجنایة انما تقتر بحقیقة القتل

واما قبله فلا يجوز لجزا ارتفاع اثر الجنایة بمذلة الا انما سال في باب الجواحة

محرم کے ذمے جنایت اسی وقت لگائی جائے گی کہ قتل یا یا جائے قتل شکار سے پہلے جنایت نہیں

پائی جائے گی کیونکہ محرم سے کہ جنایت کا اثر باقی نہ رہے جس طرح زخم مندمل اور درست ہو جائے

اور اگر غیر محرم حرم کا شکار کسی شکاری کو بتلائے اور وہ اسکو مار ڈالے تو بتانے والے پر کچھ تاوان

واجب نہیں ہے کیونکہ محرم پر جزا احرام کی حالت میں امر ممنوع کرنے کی وجہ سے ہے اور دوسرے کا

بتلانا بسبب محض ہے اور بسبب محض سے تاوان لازم نہیں کیونکہ حرم کے شکار کا محفوظ

ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ آدمیوں سے دور ہے تاکہ اسکو غیر محرم کا بتا دینا نقص

امن سمجھا جائے بلکہ حرم کا شکار حرم محترم کی تعلیم کے لیے محفوظ ہے پس حرم کے اندر شکار سے

نقص کرنا اموال ملو کہ ہو تو فہ کے تلف کرنے کے بمنزلے ہو گا یہی وجہ ہے کہ اگر کئی شکاری ملکر

حرم کا ایک نیکار راستے میں تو سب پر ایک ہی جانور کا تادان لازم آتا ہے اور اُس کے تعدد ہونے کی وجہ سے تعدد تادان لازم نہیں آتے بخلاف اُس تادان کے جو حالت احرام کی وجہ سے واجب ہوتا ہے کہ اگر کوئی محرم ایک ہی نیکار کو بتائیں تو طلحہ و طلحہ ہر ایک پر تادان واجب احرام کے واجب ہوگا جیسا کہ اگر کوئی شخص مل کر عمداً ایک آدمی کو مار ڈالتے ہیں تو سب پر قصاص مائد ہوتا ہے اور قد

لیكون السبب معنی العلة فیضاف الحكم اليه ومثاله فیما ثبتت العلة بالسبب فيكون

السبب معنی العلة لانه لما ثبت العلة بالسبب فيكون السبب معنی علة العلة فیضاً الحكم اليه

اور کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے تب حکم اسکی طرف منسوب ہوتا ہے یہ زبان ہوتا ہے جہاں سبب کی وجہ سے علت پیدا ہوگی کہ جب علت سبب کی وجہ سے ثابت ہوئی تو سبب علت کے معنی میں ہوگا اور حکم اسکی طرف منسوب ہوگا اور سبب سبب حقیقی نہ رہے گا بلکہ یعنی اس وجہ سے کہ سبب

جب علت کے معنی میں ہوتا ہے تو حکم اسکی طرف مضاف ہوتا ہے اور قلنا اذا ساق دابة فانلف متبناً

ضمن السائق والشاهد اذا انلف بشهادته مالا يظهر بطلانها بالرجوع ضمن لان

سئل الدابة بضاف الى السوق وقضاء القاضی بضاف الى الشهادة لانه لا يبيعه

ترك القضاء بعد ظهور الحق بشهادة العدل عنده فصار كالجور في ذلك

بفوزة البهيمة بفعل السائق طمأن خفی نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے چوپائے کو چلایا اور مائے دوڑ کر یا سینگ مار کر کسی شے کو ضائع کر دیا تو چلانے والا ضامن ہوگا اور گواہ نے جب

گواہی دے کر مال تلف کر لیا اسکی گواہی کا دروغ ہونا ثابت ہوا اس طرح کہ اُسے گواہی سے رجوع کیا تو ضامن ہوگا پہلی صورت میں چوپائے کا چلنا چلانے والے کی طرف منسوب ہے اور قاضی کا حکم گواہی

کی طرف منسوب ہے کیونکہ حامل کی گواہی کے بعد حق امر کے ظاہر ہونے پر قاضی قضا کو نہیں چھوڑ سکتا گویا وہ مجبور ہو گیا جس طرح جانور جو پایہ چلانے کے فعل سے مجبور ہوا پس جانور کا ہانکنا سبب اُسکے

تلف کرنے کا اور یہ سبب علت کے معنی میں ہے جانور کے ہانکنے کو تلف کرنے میں کوئی اثر نہیں البتہ وہ تلف کرنے کی طرف پہنچانے والا ہے علت دراصل جانور کا پاؤں سے روندنا ہے جو ہانکنے کی وجہ

سے حادث ہوتا ہے پس اُسکے لیے علت کا حکم ہوگا کیونکہ حکم مضاف ہے علت کی طرف اور علت مضاف ہے سبب کی طرف پس سبب حکم کے لیے مضاف ہے العلة ہوگا اصل کے بدل کی طرف رجوع کر گیا ہے جزاً

مباشرت کی طرف اور محل کا بدل دیت و قیمت سے جو ہانکنے والے پر لازم آئے گی اگر آدمی مر گیا ہو گا تو اسکا  
کفارہ قتل و قصاص اسپر لازم نہ آئے گا اور نہ مقول کی میراث سے مردم ہو گا کیونکہ دراصل قتل کرنے  
اور مار ڈالنے کا مرکب ہانکنے والا نہیں یہاں ایک صورت یہ بھی سمجھنے کے قابل ہے کہ اگر گواہوں نے  
گواہی دی کہ خالد نے زید کو قتل کر ڈالا ہے اور قاضی نے اس گواہی کے ثبوت کی بنا پر زید کو قاتل  
سمجھ کر مردا ڈالا بعد اسکے گواہ اپنی گواہی سے پھر گئے تو گواہوں پر دیت لازم آئے گی یہ سب امام اعظم  
کا ہے اور شافعی کے نزدیک گواہ قصاص میں قتل کیے جائینگے ایضاً کی دلیل ہے کہ شہادت  
قصاص کے لیے موضوع نہیں ہے اور نہ آئے قصاص میں کچھ اثر کیا ہے بلکہ وہ تو حصول قصاص کا  
ایک راستہ ہے اور علت قصاص کی وہ ہے جو حکم میں اور گواہی میں واسطہ ہو اور وہ قتل حق کا ارتکاب  
ہے گواہی علت کے معنی میں ہے کیونکہ قتل کی مباشرت گواہی کی طرف منسوب ہے اور اسی سے حادث  
ہوتی ہے اس جہت سے کہ ولی مقول کو شہادت گزرنے کے قبل قصاص لینے کی کوئی سبیل نہ تھی اسلئے  
شہادت تاوان محل کے واجب کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے نہ قصاص کی جو مباشرت قتل کی خرابی اسلئے  
گواہ جب گواہی سے پھر جائے گا تو اسپر دیت واجب ہوگی جو محل قتل کا بدل ہے اور قصاص اسپر عائد  
نہو گا کیونکہ یہ مباشرت قتل کی جزا ہے اور قتل زید کا ارتکاب گواہوں کی طرف سے وقوع میں نہیں آیا  
ہے بلکہ انکی گواہی اسکے قتل کی طرف بذریعہ حکم حاکم اور نیز ولی کے قصاص کو بخوبی ترجیح دینے کے  
تو دنی ہوئی ہے فرض کر دو اگر گواہی گزر جانے کے بعد حاکم حکم نہ دیتا یا ولی زید کو خون صاف کر دیتا  
تو وہ کب ارا جاتا اور امام شافعی کہتے ہیں کہ جب گواہ گواہی سے پھر جانے کے وقت یہ کہیں کہ اس  
وقت عدا جھوٹی گواہی دی تھی اور ان کے طور و طریق سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہو کہ ان پر یہ امر  
بخوبی روشن تھا کہ انکی جھوٹی گواہی دینے سے زید پر ضرر قصاص کا حکم جاری ہو گا تو ان پر زید کا  
قصاص وارد ہو گا کیونکہ سبب قوی کو جو قصاص کا بل کے ساتھ ظہور میں آیا ہو بمنزلے  
مباشرت قتل کے سمجھا جائے گا تاکہ زجر و توبیح منتفق ہو اور آئندہ جھوٹے گواہوں کو نصیحت پہنچے  
جواب اسکا یہ ہے کہ قصاص کا بنی ہائیت پر ہے اور مباشرت اور سبب کے درمیان میں کوئی ہائیت  
نہیں گو کہ سبب کتنا ہی قوی اور مؤکد ہو۔ تم السبب قد یقام مقام العلة عند تعذر الاطلاع  
على حقيقة العلة تیسیر اللامر علی الملکف ویقط بہ اعتبار العلة ویدار الحکم علی



السبب ومثاله فی الشرعیات النوم الكامل فانه لما اقيم مقام الحدت سقط اعتبار حقيقة الحدت ویدار الانتقاض علی کمال النوم بمرسب کبھی قائم مقام علت کا کیا جاتا ہے جبکہ حقیقت علت سے اطلاع نہو تاکہ تکلف پر یہ کام آسان ہو اس سے علت کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے اور حکم کا مدار سبب پر ہوتا ہے مثلاً مسائل شرعیہ میں پوری نیند کا ہونا جب قائم مقام حدت کے ہوا تو حقیقت حدت کا اعتبار جاتا رہا بلکہ جب پوری نیند ثابت ہوئی تو وضو کے ٹوٹ جانے کا حکم نکایا گیا اور ریح کے خروج کا اعتبار نہیں کیا۔ نوم کا ریل طہارت کے جلتے رہنے کا سبب ہے اور اسکو علت کا قائم مقام بنا لیا ہے اور نیند کی حالت میں طہارت کے جاتے رہنے پر اطلاع تعذر ہے اور نیند میں جو مفاسل میں ڈھیلا بن آجاتا ہے اسلیے وہ وجوب حدت کا داعی ہے پس حدت کا وجوب نیند سے حادث ہو جائے گا اسلیے سبب داعی کو مدعو کا قائم مقام بنا لیا سبب داعی نیند سے اور مدعو جاتا رہنا طہارت کے لینے حدت۔ وکذا لک الخلوۃ الصحیحة لما اقيمت مقام الوطی سقط اعتبار حقيقة الوطی

فیدار الحكم علی صحة الخلوۃ فی حق کمال المهر ولزوم العدة ایسی طرح خلوت صحیحہ قائم مقام وطن یعنی جماع کے ہوئی تو وطن کی حقیقت کا اعتبار احکام میں نہ رہا جب خلوت صحیحہ ہوگی تو کمال مهر لازم ہوگا اور اگر طلاق دی تو حدت لازم ہوگی خلوت صحیحہ کے بعد مرد جاے عورت سے صحبت کرے یا نہ کرے احکام جاری ہونگے۔ وکذا لک السفر لما اقيم مقام المشقة فی حق الرخصة سقط اعتبار حقيقة المشقة ویدار الحكم علی نفس السفر حتی ان السلطان لو طاف فی طرف مملکت بقصد مقدا السفر کان له الرخصة فی الاقطار والقصر ایسی طرح جب سفر حق رخصت میں قائم مقام مشقت کے کیا گیا تو مشقت کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ اور نفس سفر بر حکم دائر ہوگا یہاں تک کہ بادشاہ اگر اپنے اطراف سلطنت میں سفر کی مقدار کے مطابق سفر کرے گا تو اسکو روزہ اقطار کرنے اور نماز قصر کرنے کی رخصت ہوگی باوجودیکہ بادشاہ نہایت آدام سے سفر کرتا ہے اور مشقت اسکو بالکل نہیں پہنچتی۔ اور شہوت سے ہاتھ لگانے اور شہوت سے شرمگاہ کے دیکھنے کو صحبت کرنے کا قائم مقام بنا یا گیا ہے اس لیے ان سے بھی حرمت و ادا دی ثابت ہو جاتی ہے اور کبھی سبب داعی کی دلیل کو مدلول کا قائم مقام کیا جاتا ہے۔ دلیل سے کتے میں جسکے علم سے دوسری شے کا علم حاصل ہو جائے مثلاً شوہر اپنی بی بی کو کہے اگر تو مجھ سے صحبت رکھتی ہے

تو جھکو طلاق سے اور وہ محبت رکھنے کا اقرار کرے تو یہ اقرار محبت کی دلیل ہو گا کیونکہ محبت ایک ایسی چیز ہے جس پر مطلع ہونے کے لیے کوئی ذریعہ بجز عورت کے بیان کے موجود نہیں ہے اس لیے حکم کا تعلق اپنی دلیل کے ساتھ ہو گا اور جب وہ خبر دے گی تو طلاق ثابت ہو جائے گی۔ دہائی کو مدعو کی جگہ قائم کرنے کی وجہ ضرورت یا حرج کا دافع کرنا ہوتا ہے یا احتیاط ہوتی ہے دفع ضرورت اور دفع حرج میں یہ فرق ہے کہ ضرورت میں اس شے پر وقوف ممکن نہیں ہوتا جیسے محبت کہ اسپر مطلع ہونا غیر کمال سے دل ایک ایسی چیز ہے جو ہمیشہ ایک حال پر قائم نہیں رہتا اس کی خواہشات بڑھتی رہتی ہیں اس لیے پرانے دل کی بات کا حال غیر کو کیسے معلوم ہو سکتا ہے بجز اسکے کہ محبت دالہ ہی خبر دے اس لیے ضرورت اس بات کو چاہتی ہے کہ محبت کی خبر کو محبت کا قائم مقام بنا یا جائے اور حرج میں اس شے پر وقوف ممکن ہوتا ہے جیسے سفر میں مشقت کا ہونا ایک ایسی چیز ہے کہ اسپر اطلاع ممکن ہے لیکن حکم کے اس کی طرف منسوب کرنے میں حرج تھا اس لیے حرج کے دافع کرنے کی غرض سے سفر کو مشقت کا قائم مقام کر کے حکم کو سفر کی طرف مضاف کرتے ہیں اور عورت و مرد کا آپس میں شہوت سے اٹھ لگانا یا بوسہ لینا یا شہوت سے شرمگاہ کی طرف دیکھنا جماع کے اسباب ہیں اگر انہی کے ساتھ ایسا کیا جائے گا تو انہی کو زنا کا قائم مقام سمجھا جائے گا اور اگر حالت احرام یا عیلاف میں اپنی زوجہ یا کینز کے ساتھ ایسا کیا جائے گا تو حرمت میں جماع کا قائم مقام ہو گا قدیمی غیر السبب سبباً مجازاً اور کبھی غیر سبب کو مجازاً سبب بولا جاتا ہے جیسے طلاق مشروط اور آزادی مشروط اور نذر مشروط کہ پہلی دونوں چیزیں جہاں کے لیے اور تیسری چیز نذر کے لیے سبب مجازی ہے مثلاً شوہر اپنی منگوسے کے کہ اگر تو میرے پاس آئے گی تو جھکو طلاق سے یا کسی شخص نے بون کہا کہ اگر میں گھر میں جاؤں تو میرا غلام آزاد ہے یا بون کہا کہ اگر میرا بھائی آجائے تو میں روزہ رکھوں گا کیونکہ یہ چیزیں معلق کے وقوع میں آنے سے قبل اسباب مجازی ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ شرط بجز مترتب ہوتی ہے کہ شرط کے پورے ہونے سے طلاق و آزادی کا وقوع اور نذر کا لزوم وقوع میں آجاتا ہے اور کبھی شرط پوری نہیں ہوتی اس لیے کہ معلق کا وقوع ظہور میں نہیں آتا کیونکہ شرط کا وقوع میں آنا یقینی نہیں ہے پس کبھی یہ امور معلقہ جہاں سے ملتے ہیں اور کبھی نہیں ملتے اور ہر ایک کے سبب مجازی ہونے کی یہی دلیل ہے

مستفہی ان الفاظ میں دلیل بیان کرتے ہیں۔ کالیمین یعنی سبباً للکفارة و اذنیہ است سبباً

فی الحقیقة فان السبب لا ینافی وجود المسبب والیمین ینافی وجوب الکفارة فان  
 الکفارة انما تجب بالحدث وبه ینتهی الیمین وكذلك تعلیق الحكم بالشرط كالطلاق  
 والعاق وهو سبب وانذ ليس بسبب فل الحقیقة لان الحكم انما یتثبت عند الشرط  
 والتعلیق ینتهی بوجود الشرط فلا ینکون سبباً مع وجود التنافی بینهما بما قسم کما نا  
 کفارے کا سبب کہلاتا ہے حالانکہ فی الواقع قسم کفارے کا سبب نہیں کیونکہ سبب وجود سبب کے  
 منافی نہیں ہوتا اور قسم وجود کفارہ کے منافی ہے اس واسطے کہ کفارہ قسم کے توڑنے سے واجب  
 ہوتا ہے اور قسم اس وقت نہیں رہتی اسطرح شرط کے ساتھ حکم کے معلق کرنے کو سبب کہتے ہیں  
 مثلاً طلاق اور عتاق کو معلق کہا کرتے ہیں حالانکہ فی الواقع تعلیق سبب نہیں کیونکہ حکم شرط کے پائے  
 جانے پر پایا جاتا ہے اور تعلیق شرط کے موجود ہونے پر نہیں رہتی پس سبب نہوگی کیونکہ دونوں میں تناقا حکم  
 اور سبب مجازی دراصل وہ صیغہ ہے جو طلاق یا آزادی کی تعلیق پر دلالت کرتا ہے اور ان کا سبب  
 مجازی ہونا اس وقت تک ہے جب تک شرط وقوع میں نہیں آئی ہے اور شرط کے وقوع میں آنے کے بعد  
 یہ علل حقیقی بن جائینگے کیونکہ ہر ایک کے لیے اپنی جزا کے وقوع میں تاثیر ہوگی اور اگر کوئی یون کے کذا  
 کی قسم میں اس سے نہیں بولوں گا تو یہ قسم کفارے کا سبب مجازی ہوگی کیونکہ قسم تو پر یعنی سجا ہونے  
 کے لیے مشروع ہوئی ہے پس قسم میں سجا ہونا کفارے کا باعث نہیں ہوتا کفارہ تو قسم کے توڑنے  
 کے لیے لازم آتا ہے مثلاً اسے نہیں بولنے کی قسم کھائی تھی اور پھر بولا تو کفارے کی علت قسم نہوگی بلکہ  
 قسم کا توڑنا اسکی علت ہوگی جو قسم میں سجا ہونے کی ضد ہے اور قسم میں سجا ہونا کفارے سے مانع ہے پھر  
 وہ کیسے کفارے کے ثبوت کی علت ہو سکتا ہے بلکہ اسکی علت وہی قسم میں سجا ہونا ہے کیونکہ یہ کفارے  
 میں مؤخر ہے۔ امام شافعی کے نزدیک یہ اسباب ہیں علل کے منافی میں یہاں تک کہ وہ ملک کے ساتھ معلق  
 کرنے کو باطل قرار دیتے ہیں چنانچہ اگر کوئی مرد اجنبی عورت کو کہے کہ اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھ کو طلاق  
 سے باکے کہ جو عورت کہ میں اس سے نکاح کروں تو اسکو طلاق سے تو ان دونوں صورتوں میں جب نکاح  
 کر لیا طلاق واقع ہوگی یا یہ کتنا کہ اگر میں اس غلام کو خرید کر کروں تو آزاد ہے پھر اسکو خرید کیا تو قسم  
 نہ توڑے گی بلکہ قسم باطل ہوگی کیونکہ وجود علت کے وقت ملک ثابت نہ تھی اور کفارے کا قبل جائز  
 ہونے کے دیدینا اسے درست ہے کہ تجیل وجود شرط سے قبل جبکہ سبب پایا جاتا ہو جائز ہے جیسا کہ

مال کی زکوٰۃ کا ٹکنا برس پورا ہونے سے قبل اگر سب زکوٰۃ یعنی نصاب پایا جاتا ہو تو جائز ہے۔ واضح  
 رسم کہ سب مجازی عین سے معلق بالشرط کے لیے حقیقت کے ساتھ مشابہت سے حاصل مجاز نہیں ہے  
 کیونکہ من حیث الحکم وہ حقیقت ملت سے اور امام زفر کے نزدیک وہ مجاز محض ہے اور یہ خلاف اس  
 سئلے میں ظاہر ہوتا ہے کہ تغیر یعنی بالفعل طلاق دیدینے سے پہلی تعلیق باطل ہو جاتی ہے یعنی شوہر  
 نے تین طلاقوں کو ایک شرط پر موقوف کیا اور پھر قبل وجود شرط کے تین طلاقیں اُس وقت دیدیں تو  
 پہلی شرط اس سے باطل ہو جائے گی اور بعد اسکے وہ عورت اگر حلالے کے بعد پھر اُس خاندان کے باہر  
 آئی اور اب شرط متحقق ہوئی تو طلاق نہ بڑے گی مثال اسکی کہ زید نے اپنی زوجہ حمیدہ سے کہا کہ اگر تو گھر  
 میں جائے تو تجھکو تین طلاقیں ہیں اور پھر حمیدہ کو تین طلاقیں بالفعل دیدیں اور حمیدہ نے بعد گزرنے  
 عدت کے بکر سے نکاح کیا اور بکر نے اُس سے جماع کر کے پھر اسکو طلاق دیدی اور بعد گزرنے عدت  
 کے حمیدہ نے زید سے دوبارہ نکاح کر لیا اور اب حمیدہ گھر میں داخل ہوئی تو کچھ واقعہ ہوگا اور زفر  
 کہتے ہیں کہ تغیر سے تعلیق باطل نہیں ہوتی۔ زفر اسکی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ تعلیق بالشرط میں مرد کا  
 یہ قول کہ تجھکو طلاق سے مجاز محض ہے، اس میں حقیقت کا ذرا شائبہ نہیں یہ قول ہے عمل کو جو فی الحال  
 موجود ہو اور جبکہ باقی رہتے تک یہ باقی رسم نہیں چاہتا بلکہ عمل کے پیدا ہو جانے کا احتمال  
 کافی ہے اور وہ احتمال یہاں قائم ہے یعنی ممکن ہے کہ عورت حلالے کے بعد شوہر اقل کے نکاح میں  
 آجائے اور اُس قول کا عمل یعنی نکاح متحقق ہو جائے وجہ اسکی یہ ہے کہ تعلیق کے لیے یہ ضرور ہو کہ جس  
 وقت شرط پائی جائے تو ملک نکاح بھی پائی جائے اور تعلیق کے وقت ملک کا پایا جانا ضرور نہیں کیونکہ  
 جو زمانہ شرط کے موجود ہونے کا ہے وہی زمانہ طلاق کے واقع ہونے کا ہے اور طلاق کا وقوع  
 ملک نکاح کا مقتضی ہوتا ہے اور تعلیق کو حالت تعلیق میں ملک نکاح کی طرف افتقار نہیں ہو طلاق  
 کو شرط کے ساتھ معلق کرنا مجازاً قسم کہلاتا ہے اسکا عمل قسم کرنے والے کا ذمہ ہے اور یہ موجود ہے  
 پس جب وہ عورت حلالے کے بعد اسی شوہر کے پاس جس نے تغیر سے قبل اسکو شرطیہ طلاق دی تھی  
 لیت آئے تو اُس زمانے کی شرطیہ طلاق اس زمانے کی شرطیہ طلاق ہو جائے گی گویا دوسرے نکاح ثانی کے  
 بعد اپنی زوجہ حمیدہ سے یہ کہا تھا کہ اگر تو گھر میں جائے تجھکو تین طلاقیں ہیں پس اگر حمیدہ اب مکان میں  
 داخل ہوگی تو اُس وقت طلاق بڑ جائے گی اور امام ابوحنیفہ یہ کہتے ہیں کہ شوہر نے جب تغیر سے قبل

رحیمہ کو کہا تھا کہ تمھکو طلاق سے نوہ قول تعلیق کے وقت مجازی طور پر حسین حقیقت کا تائبہ سے موجود تھا تو اس قول کے لیے بالضرور محل بھی موجود ہو گا جیسا کہ سبب حقیقی کے لیے محل بالضرور موجود ہوتا ہو اور جبکہ تجیز کی وجہ سے وہ محل فوت ہو گیا تو شوہر کا یہ قول بھی کہ تمھکو طلاق ہو باقی نہ رہے گا کیونکہ تجیز کے ساتھ اکثر مقامات پر طلب محل کی بابت احتیاطاً وہی ریزنا ڈکھا جاتا ہے جو حقیقت کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ چونکہ عین حالت شرط میں شوہر کے اس قول کو کہ تمھکو طلاق ہے اقتضائے محل میں تجیز کے ساتھ مشابہت ہے اور جب تجیز کی وجہ سے محل فوت ہو جائیگا تو تعلیق بھی باطل ہو جائیگی زفر جو کہ اس ترفیق کو نہیں پہنچے تھے اس لیے انھوں نے مسئلہ مذکورہ بالا کو حسین تعلیق طلاق ملک نکاح کی طرف سے اس مسئلے پر تیس کیا ہے جس میں طلاق کی تعلیق غیر ملک کی طرف ہوتی ہے مثلاً ایک آدمی نے اپنی منکوحہ کو تین طلائین دیر میں جس سے وہ اسپر حرام ہو گئی پھر اس مطلقہ سے وہ آدمی کے کہ اگر میں تمھ سے نکاح کروں تو تمھکو طلاق ہے ان دونوں مثالوں میں طلاق کی تعلیق غیر ملک کی طرف سے کیونکہ نہ مطلقہ ثلاثہ اسپر حلال ہے اور نہ اجنبی عورت اسکے نکاح میں ہو۔

### فصل

الاحکام الشرعية متعلق باسبابها وذلك لان الواجب غيب عننا فلا بد من علامة يعرف العبد بها وجوب الحكم وبهذا الاعتبار اضيفنا الاحكام الى الامتياز احكام شرعية اسباب سے متعلق ہوتے ہیں کیونکہ وجوب ہمارے مقلون سے غائب ہے پس ایسی علامت کا ہونا ضرور ہے جس سے بندہ وجوب حکم کو پہچانے اور اس اعتبار سے احکام اسباب کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ فحسب وجوب لصلوة الوقت بدليل ان الخطاب باداء الصلوة لا يتوجه قبل دخول الوقت وانما يتوجه بعد دخول الوقت الخطاب مثبت لوجوب الاداء ومعروف للعبد سبب لوجوب قبله پس سبب وجوب ناز کا وقت ہے اس دلیل سے کہ ناز کے ادا کرنے کا خطاب وقت کے داخل ہونے کے بعد متوجہ ہوتا ہے اور خطاب وجوب ادا کا ثابت کرنے والا ہے اور بندے کے لیے سبب وجوب کو وجوب ادا سے معلوم کرانے والا ہے مطلب یہ ہے کہ خطاب بندے کو یہ معلوم کرا دیتا ہے کہ وقت بیتہ نفس وجوب کا قبل وجوب ادا کے اور وجوب ادا نفس وجوب متصل ہوتا ہے کیونکہ وجوب خطاب کے ساتھ

ثابت ہوتا ہے اور نفس وجوب ثابت ہوتا ہے سبب اور سبب خطاب سے علمدہ چیز سے کیونکہ سبب ثابت ہوتا ہے نفس وجوب سے اور خطاب اسکے بعد متوجہ ہوتا ہے اور سبب وجوب کو معلوم کرا تا ہے

كقولنا اذ متن المبيع واذ نقطة المنكوحه ولا موجود يعرفه الصدمهنا الا دخول

الوقت فتبين ان الوجوب يثبت بدخول الوقت وكان الوجوب ثابت على من يتناول له الخطاب كالنائم والمغشى عليه جیسے ہمارا کہنا کہ ادا کر بیچ کی قیمت ادا کر منکوحہ کا نفقہ یہاں قیمت بیچ کرنے پر اور نفقہ نکاح کرنے پر واجب ہو جائے گا اگر ادا کرنا دونوں کا مطالبے پر لازم ہوگا یہاں کوئی ایسی علامت موجود نہیں جس کو بندہ پہچانے سوائے وقت کے داخل ہونے کے پس معلوم ہو گیا کہ وجوب وقت کے داخل ہونے سے ثابت ہو جاتا ہے دوم یہ کہ وجوب اسپر بھی ثابت ہوتا ہے جسکو خطاب شامل نہیں جیسے سویا ہوا اور بے ہوش۔

یاد رکھو کہ نفس وجوب اور وجوب ادا میں فرق ہے فقہاء کی اصطلاح میں وجوب فعل کی ایسی حالت کو کہتے ہیں جس کا تارک فوراً مذمت کا مستحق ہو جائے اور بعد میں عذاب کا سزا دار ہو اسی وجہ سے عامہ شافعیہ نے کہا ہے کہ وجوب بجا آوری فعل کے لازم ہو جانے کو کہتے ہیں پس وجوب کے بدون وجوب ادا کے کچھ بھی معنی نہیں ہو سکتے مطلب یہ ہے کہ فعل کا بجا لانا ادا اور قضا اور اعادے سے عام ہے پس جس وقت سبب متحقق ہو اور فعل پایا جائے اور مانع نہ ہو تو وجوب ادا ضرور متحقق ہو گا یہاں تک کہ اُسکا تارک گناہگار ہو گا اور اسپر قضا واجب ہوگی اور اگر وقت میں کوئی مانع شرعی یا عقلی موجود ہو گا جیسے حیض یا نیند وغیرہ تو مانع کے گزرنے تک وجوب میں تاخیر آجائے گی اور اسکے بعد مسئلے میں شافعیہ کے تین فریق ہو گئے ہیں جمہور شافعیہ تو یہ کہتے ہیں کہ دوسرے زمانے میں فعل قضا ہے اس وجہ سے کہ قضا کے وجوب میں فی الجملہ وجوب کا پہلے پایا جانا معتبر ہے اور خاص اُس شخص پر وجوب کا سابق ہو نا ضرور نہیں پس اس وجہ سے سونے والے اور حیض والے شخص کا فعل قضا ہو گا اور بیض شافعیہ کے نزدیک اُس شخص پر وجوب کا سابق ہونا معتبر ہے تاکہ سونے والے اور حیض والے شخص کا فعل قضا نہ ٹھہرے بسبب عدم وجوب کے اسپر کیونکہ ان سے فعل کا ترک کرنا بالاجماع جائز ہے اور بیض شافعیہ اسپر وجوب کے قائل ہیں اور اس سے مراد ان کی ہے کہ صلح سے مراد ہے کہ اگرچہ دوسرے فرد میں جو فعل وجوب قضا کے ایک شخص پر واسطے وجوب یا اسکے دوسرے شخص پر

سبب منعقد ہو اور محل صالح ہو اور لزوم متحقق ہو اگر مانع نہ ہو اور انہوں نے نام اسکا وجود نہ ہو  
 وجوب الادا رکھا ہے اور ظاہر ہے کہ اس میں فقط تفسیر عبارت کا فرق ہے۔ اب حنفیہ کی رائے اس  
 تحقیق کے متعلق سنو کہ ان میں سے بعض یہ کہتے ہیں کہ وجوب اور وجوب ادا میں عبادت بنیہ میں کچھ  
 بھی فرق نہیں یہاں تک کہ شیخ ابوالمعین نے نہایت زور دار الفاظ میں اسکی تردید کی ہو اور کہا ہو کہ اسکا  
 استناد بیان سے غنی ہے کیونکہ روزہ نام سے کھانے پینے اور صحبت جامع کے ترک کر لینے کا اور یہ کام بند  
 کا ہے جب یہ کام حاصل ہو تو ادا بھی حاصل ہو گئی اگر یہ دونوں فعل علیحدہ علیحدہ قرار دیے جائیں تو روزہ  
 دو فعلوں کا قابل قرار پائے گا ایک ان چیزوں کے ترک کرنے کا اور دوسرے اس ترک کے ادا کا اور یہی  
 حال ہر نفل کے فاعل کا ہو گا کہ ایک تو وہ نفس نفل ہو گا اور دوسرے اسکا ادا کرنا اور یہ بکا پرہیزگار کا  
 شارع نے ایسے شخص کے لیے جس پر نماز کا وقت آیا اور وہ سو رہا ہے میند کے دور ہو جانے کے بعد وہی وجوب  
 کیا ہے جو اسپر وقت میں واجب کیا تھا بشرطیکہ میند فرائض مخصوصہ کے ساتھ نہ ہو گریجے اور کافر کے باب میں  
 ایسا واجب نہیں کیا اور اس میں اسپر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ مالک و مختار ہے جو چاہتا ہے  
 کرتا ہے اور شارع نے اپنی مہربانی و شفقت سے روزہ مریض و مسافر پر اس طرح واجب کیا ہے کہ انکو اسکے  
 وقت میں اختیار دیدیا ہے کہ اگر خاص ماہ رمضان میں ادا کرنا اختیار کرینگے تو رمضان میں روزہ اپنی وجوب  
 قرار پائے گا اور اگر صحت و اقامت تک اسکا رکھنا ملتوی کرینگے تو اپنی روزہ صحت و اقامت کے بعد  
 واجب ہو گا اور یہ واجب مالی کے خلاف ہے کیونکہ وہ ان دو چیز میں ہیں وجوب علیہما اور ادا علیہما  
 واجب تو مالی ہے اور ادا نفل ہے جو مالی میں واقع ہوتا ہے اسی لیے دلی برائے سال کا ادا کرنا واجب  
 جو بچے کے ذمے واجب الادا قرار پائے جیسے اسکے لیے کوئی کپڑا خریداجائے تو کپڑے کی قیمت دینا  
 واجب ہوتی ہے اور بعض حنفیہ وجوب میں اور وجوب ادا میں فرق کرتے ہیں اس طرح کہ بیچ سے قیمت  
 واجب ہوتی ہے اور مطالبے سے ادا کرنا واجب ہوتا ہے دوسری عبارت میں قیمت کا نفل وجوب  
 خریداری سے ہو جاتا ہے اور وجوب ادا مطالبے کے ساتھ ہوتا ہے اور سوا سفد ر فرق کرنے کے اس سے  
 زیادہ کچھ نہیں کہا ہے اور تفسیر اگر وہ ایسا ہے کہ جس نے اس مسئلے میں تحقیق و تفتیش سے کام لیا ہو ان میں  
 سے صاحب کشف کی رائے یہ ہے کہ وجوب نفل ذہنی سے ذمہ داری پیدا ہو جانے کو نفل  
 کہتے ہیں اور اس نفل کو عدم سے وجوب خارجی کی طرف لانے کے لزوم کا نام وجوب ادا ہے اور

ان دونوں صورتوں کے متناظر ہونے میں کوئی کلام نہیں اور صاحب توضیح کا مذہب یہ ہے کہ فعل یا مال کے ساتھ ذمہ دار ہو جانے کا نام نفس وجوب ہے اور اس ذمہ داری سے بری ہو جانے کا لزوم وجوب ادا کہلاتا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ فعل کے دو معنی ہیں ایک مصدری یعنی ایقاع اور دوسرے معنی حاصل بالمصدر ہیں اور وہ ایک خاص حالت سے ہیں اس حالت کے وقوع کا لزوم نفس وجوب کہلاتا ہے اور اس کے ایقاع کا لزوم وجوب ادا نام جاتا ہے مثلاً نماز جو ایک ہیئت مخصوصہ ہے اور اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے وضع ہوئی ہے جب اس کا وقت آتا ہے تو اس کا وقوع مکلف پر لازم ہو جاتا ہے اور یہی اس کا نفس وجوب ہے پس اس ہیئت مخصوصہ کا ایقاع وجوب ادا ہے تو وجوب ادا اس ہیئت کے ایقاع کے لازم ہونے سے مراد ہے اور وہ اول پر مبنی ہے کیونکہ وقت نے جو سبب داعی ہے اس ہیئت مخصوصہ کو واجب کیا ہے پھر اس وجوب کے ذریعہ سے اس ہیئت کا ایقاع واجب ہوا ہے پس پہلا وجوب ہیئت مخصوصہ سے متعلق ہے اور دوسرا اس ہیئت کے ادا کرنے اور عمل میں لانے سے اور اسی طرح مال کے اندر مال کا ذمہ ثابت ہونا نفس وجوب ہے اور اس کو حق دار کو حوالے کرنے کا لزوم وجوب ادا ہے پس وجوب دونوں میں ہر ایک علیحدہ چیز کی صفت ہے اور اس وجہ سے ان میں منوی تفریق نجوبی ثابت ہوتی ہے اور پھر یہ وجوب میں مفترق ہوتے ہیں اس طرح کہ نفس وجوب بدون وجوب ادا کے پایا جاتا ہے اور مثال اسکی عبادت بدنی میں سوتے ہوئے اور بھولے ہوئے کی نماز اور سفر و مریض کا روزہ ہے اس لیے یہاں حالت مخصوص یعنی نماز و روزہ کا وقوع لازم ہے کیونکہ سبب داعی بھی کہ وہ نماز کا وقت اور ماہ رمضان سے موجود ہے اور عمل یعنی مکلف میں بھی نماز و روزہ کی قابلیت ہے مگر ان لوگوں پر نماز و روزہ کا ایقاع لازم نہیں کیونکہ یہاں خطاب معدوم ہے اس لیے کہ سویا ہوا اور بھولا ہوا خطاب کو سمجھتا ہی نہیں اور جو نہ سمجھے اس سے خطاب کرنا لغو ہے اور مریض و بیمار بوجہ مانع یعنی سفر و مرض کے دوسرے دنوں میں روزے کے ساتھ مخاطب ہیں یہ مثال عبادت بدنی کی ہے اور عبادت مالی کی مثال نیت ہے کہ جب کوئی آدمی ایک شے کو خریدے اور ام موجود نہ ہونے اور خریدار سے اسکی قیمت کو صاف بیان نہ کرے کہ اتنے کو یہ چیز مولیٰ تو اس شے کی قیمت خریدار کے ذمے واجب ہوتی ہے کیونکہ بیع بنیہ قیمت کے منقذ نہیں ہو سکتی اگر اس کا ادا کرنا بغیر لے کے واجب نہیں ہوتا۔ فلا وجوب قفل لوقت فکان ثابتاً بلغولاً لوقت



یہ تقریباً دو دنوں دجون پر سے مطلب یہ ہے کہ وقت سے پہلے وجوب نہیں پس وجوب وقت کے قبل ہونے پر ثابت ہو گا کیونکہ وقت کا وجوب اس کے دخول پر موقوف ہے و بعد آئین جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے وقت وجوب نماز کا سبب بھی ہے صرف غرن ہی نہیں اس لیے اسکی تقدیم واجب ہے اور تجدد کا برسبیل تعاقب یا بدل کے داخل ہو نا سبب نہ یہ کہ پورا نفس وقت سبب سے ظہران الجزء الاول سبب للوجوب یعنی دلیل مذکور سے ثابت ہو گیا کہ جز اول وجوب کا سبب ہے پس وجوب کل وقت پر موقوف نہ ہو گا اگر ایسا نہ ہو تو وجوب ثابت نہ ہو سکے گا بعد گزرنے وقت کے پس نماز کا پڑھنا وقت میں تصور نہیں ہو سکتا کیونکہ سبب کا تقدم سبب پر لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے مالا نہ سبب کے لیے ضرور ہے کہ سبب پر مقدم ہو۔ ثم بعد ذلك طه يقان احدهما

نقل لسببية من الجزء الاول الى الثاني اذا المود في الجزء الاول ثم الى الثالث والرابعة الى ان ينتهي الى آخر الوقت فيقدر الوجوب حينئذ ويعتبر حال العبد في ذلك الجزء ويعتبر صفة ذلك الجزء اور جبکہ یہ ثابت ہو چکا کہ جز اول سبب سے آداب یہ معلوم کرنا ضرور ہے کہ باقی اجزائے وقت کا سبب ہونا کیونکہ ہو گا اسکے لیے در طریق میں ایک ان میں سے سببیت کا منتقل ہونا جز اول سے دوسرے جز تک جبکہ اجزا اول میں نہ پائی جائے پھر دوسرے اور چوتھے جز تک یہاں تک کہ وقت آخر ہو پھر وہاں سے وجوب منتقل نہ ہو گا وہیں پایا جائے گا اور اس آخر جز میں بندہ مکلف کے حال کا اعتبار کیا جائیگا اور اس جز کی جو نماز کا واجب کرنے والا نفس وجوب کے ساتھ ہے صفت کا خیال بھی کیا جائیگا پس اگر یہ جز کامل ہو گا تو نماز کامل طور پر واجب ہوگی کیونکہ وجوب علت کی طرف مضاف ہے پس اسکے کمال کی وجہ سے کامل ہو گا اور اس کے نقصان کی وجہ سے ناقص ہو گا پھر اگر نماز بھی کامل طور پر ادا کی جائے گی تو صحیح ہوگی ورنہ ناقص ہوگی اور اگر یہ جز ناقص ہو گا تو نماز بھی ناقص طور پر واجب ہوگی پھر اگر اسے کامل طور پر ادا کیا جائے گا تو صحیح ہوگی کیونکہ یہ بات ضروری ہے کہ ادا قدر وجوب سے ناقص نہیں ہوتی تو در بیان

اعتبار حال العبد فيه انه لو كان صبيا في اول الوقت بالغ في ذلك الجزء  
كان كافرا في اول الوقت مسلما في ذلك الجزء او كانت حاضرا ونفسا ولو كان  
ظاهرة في ذلك الجزء وجبت الصلوة ابرئده مكنت حال كذا في اسطرحة

کہ اگر وہ اڈل وقت میں تا بالغ تھا وقت کے پچھلے جز میں بالغ ہو گیا یا اڈل وقت میں کا فر تھا اسکے پچھلے  
 جز میں مسلمان ہو گیا یا عورت اڈل وقت میں کپڑوں سے بانفاس سے تھی اس آخر وقت میں کپڑوں سے  
 اور نفاس سے پاک ہو گئی تو ان سب صورتوں میں نماز واجب ہو جائیگی کیونکہ جو اس جز میں پایا جائیگا  
 اس سے متعلق نہ گناہی علیٰ ہذا اجمیعیہ صورتوں میں تا اہلیہ فی الخلق اس طرح تمام صورتوں کا  
 حکم ہے جن میں آخر وقت میں الیت پیدا ہو علیٰ لعکوبان یجدت حیض و نفاس ا د  
 حیون مستوعب ا و اعما و ممتد فی ذلک الجزء سقطت عند الصلوۃ اور اسکے برعکس  
 حکم ہے جب وقت کے پچھلے جز میں عورت کو حیض یا نفاس آجائے یا ایک دن رات سے زیادہ تک کسی  
 کو خون ہو جائے یا بیوشی لاحق ہو تو نماز ساقط ہو جائے گی و لو کان مسافر فی ذلک الوقت یسافر  
 فی اخره یصلی اربعاً اور اگر اڈل وقت میں ساڑھا آخر وقت میں مقیم ہو گیا تو چار رکعت نماز  
 پڑھے و لو کان مقیم فی اول الوقت مسافر فی اخره یصلی رکعتین اور اگر اڈل وقت میں  
 مقیم تھا آخر میں مسافر ہو گیا تو در رکعت نماز پڑھے۔ و بیان اعتبار صفت ذلک الجزء ان ذلک  
 الجزء ان کان کاملاً تقورت الوظیفۃ کاملۃ فلا یخرج عن العہدۃ بآدابہا فی کلا وقت  
 المکروہتہ و مثالیہ فیما یقال ان اخر الوقت فی الفجر کامل و انما ینصیر الوقت فاسداً  
 بطلوع الشمس و ذلک بعد خروج الوقت فیتقرر الواجب بوصف الکمال فاذا  
 طلعت الشمس اثناء الصلوۃ بطل الفرض لانہ لا ینکند انتقام الصلوۃ الا بوصف  
 النقصان باعتبار الوقت اور بیان اعتبار صفت وقت کا اس طرح ہے کہ اگر یہ آخری جز وقت  
 کامل ہے تو عبادت کامل ہی ادا کرنا ہوگی کہ وہ اوقات میں ادا کرنے سے ساقط عن الذمہ نہیں  
 ہوگی مثلاً صبح کا آخری وقت کامل ہے جب آفتاب نکلتا ہے تو وقت فاسد ہو جاتا ہے تب  
 وقت نہیں رہتا اور وہاں جب کامل ہی ادا کرنا پڑے گا اگر آفتاب اتنا سا نماز میں نکل آیا تو وہ  
 نماز باطل ہوگی کیونکہ نماز کا اس موقع پر پورا کرنا ممکن نہ ہوگا مگر نقصان کے ساتھ اور وہ درست  
 نہ ہوگا اور بعض کے نزدیک طلوع شمس کی وجہ سے نماز کی فرضیت باطل ہو کر نفل بن جائے گی  
 بہر صورت فرض کو دوبارہ پڑھنا پڑے گا۔ و لو کان ذلک الجزء ناقصاً کما فی  
 صلوۃ صرف ان اخر الوقت وقت استمرار الشمس والوقت عنده فاسد فیتقرر

الوظيفة بصفة النقصان ولهذا وجب لقول بلجواز عنده مع فساد الوقت  
 اور اگر وہ جز ناقص ہو مثلاً نماز عصر میں کہ آخر وقت میں بوجہ سورج میں سرخی آجانے کے وقت فاسد  
 ہو جاتا ہے تو اس وقت میں نماز جائز ہے پس اگر عصر کی نماز میں سورج کے غروب ہو جانے کی وجہ سے  
 فساد آگیا تو نماز باطل نہوگی کیونکہ واجب میں اور موافق میں مناسبت پائی جاتی ہے اور وہ یہ کہ  
 ناقص واجب ہوئی تھی تو اسے بطرح ناقص ادا بھی کی گئی اور صبح کی نماز میں یہ حکم اس واسطے نہیں کہ وہ  
 وقت کامل میں شروع کی گئی تھی کیونکہ سورج کے نکلنے سے اقبل وقت کامل ہو گیا ہے اس واسطے کہ ناقص  
 نہیں تو نماز فجر کامل واجب ہوگی پھر جبکہ وقت میں سورج کے نکلنے سے فساد آگیا تو اب نماز فجر اس  
 طرح ادا نہیں ہو سکتی جیسا کہ واجب ہوئی تھی اور اس وقت میں عبادت کرنے کی ممانعت آئی ہو اس لیے کہ  
 اس وقت میں عبادت کرنا سورج پرستی سے مشابہت رکھتا ہے اور سورج کی عبادت طلوع کے بعد ہوتی  
 ہے طلوع سے قبل نہیں ہوتی امام شافعی کے نزدیک نماز فجر طلوع سے باطل نہیں ہوتی کیونکہ بخاری نے  
 مسلم نے ابو ہریرہ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ جس شخص نے پائی ایک رکعت صبح قبل  
 اسکے کہ طلوع ہو آفتاب تو تحقیق اسے نماز صبح کی پائی اور جس شخص نے کہ ایک رکعت عصر سے پائی  
 قبل اسکے کہ ڈوبے آفتاب تو تحقیق اسے عصر کی نماز پائی خفیہ اسکا جواب یوں دیتے ہیں کہ آنحضرت  
 نے آفتاب کے طلوع و غروب کے وقت اور جس وقت میں دوپہر ہو نماز کی ممانعت کی ہے چنانچہ عقبہ  
 بن عامر سے صبح مسلم وغیرہ بن مروی ہے کہ تین وقت ہیں جن میں نماز بڑھنے سے اور  
 مردوں کو دفن کرنے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم کو منع کرتے تھے ایک جب کہ  
 آفتاب طلوع کرے یہاں تک کہ بلند ہو جائے اور جس وقت میں دوپہر ہو یہاں تک کہ زوال  
 ہو آفتاب کا اور جب کہ ڈوبتا ہو یہاں تک کہ ڈوب جائے اور مؤطا میں ہے کہ منع کیا حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سے ان ساعتوں میں ظاہر ہے کہ نبی کی حدیث اجازت کی حدیث کے  
 معارض ہے تو ایسی حالت میں قیاس کی طرف رجوع کیا تو قیاس نے اجازت کی حدیث کو نماز عصر  
 میں ترجیح دی اور حدیث ممانعت کو نماز فجر میں اور دوسری نماز میں ان تینوں وقتوں میں احادیث  
 نبی کی وجہ سے ناجائز ہیں کیونکہ ان کے باب میں کوئی حدیث احادیث نبی کی معارض نہیں ہے

الثانی ان يجعل كل جزء من اجزاء الوقت سبباً لعلی طریق الاستقراء القول

بہ قولہ باطل السببۃ الثانیۃ باستوع و دسرا طریق یہ ہے کہ اجزائے وقت کے تمام  
جو سبب قرار پائیں نہ بطور انتقال کے کہ اول جز سے سببیت دوسرے جز کی طرف منتقل ہو کیونکہ  
اس میں سبب شرعی کا ابطال ہے کیونکہ پہلا جز جبکہ شرع کی طرف سبب مقرر ہو گیا تو وہ نفس و وجوب کا  
قائدہ دیکھا اور جب اس سے سبب کے انتقال کو مانا جائے گا تو سببیت باطل ہو جائے گی اور  
یہ ناجائز ہے اس طریق پر یہ اعتراض وارد ہے کہ جبکہ ہر جزا جزا سے وقت سے سبب ہو گا تو ہر جز سے  
ایک واجب ثابت ہو گا اور اس طرح واجبات المضاعف ہو جائیں گے حالانکہ یہ خلاف مصنف  
اس کا جواب یوں دیتے ہیں ولا یلزم علی هذا تضاعف الواجب فان الجزء الثانی

انما اثبت عین ما اثبتہ الجزء الاول فكان من باب توافد العسل و كثرت الشہود  
فی باب التخصومات یعنی اس سے واجب کا مضاعف ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ جزو ثانی نے  
وہی ثابت کیا ہے جو جزو اول نے ثابت کیا تھا اسکی مثال ایسی ہے کہ ایک سلول کے واسطے  
طون کا مترادف ہونا اور دو دن میں گواہوں کا زیادہ ہونا پس باب متعددین تو ہون  
واجب تو ایک ہے پھر تضاعف واجبات کب لازم آئیگا۔ وسبب وجوب الصوم شہود

الشہور لتوجه الخطاب عند شہود التہم و اضافة الصوم الیہ اور روزہ رمضان  
کے فرض ہونے کا سبب اہ صیام کے ظاہر ہونے پر خطاب کسی کا متوجہ ہونا اور روزے کا  
اسکی طرف نوب ہونا ہے چنانچہ رمضان کا روزہ کلاتا ہے کیونکہ اضافت میں اصل یہ ہے  
کہ رمضان الیہ صاف کے لیے سبب ہو اس لیے کہ اضافت اختصاص کے لیے ہے اور ہر ثابت  
میں اصل کمال ہے اور کمال اختصاص کا سبب و سبب میں یہ ہے کہ سبب سبب کے ساتھ  
ثابت ہوتا ہے اور اضافت نسبت سے اور کمال نسبت وہ ہے جو حکم کو سبب کی طرف حاصل ہوتی  
ہے کیونکہ وہ اسکی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ وسبب وجوب لزکوۃ ملک النصاب النصاب  
حقیقۃً او حکماً اور زکوۃ کے واجب ہونے کا سبب مالک ہونا ایسے مال کا ہے جو نصاب  
کو مقدار ہو لہذا بڑھنے والا ہوا اور یہ بڑھنا اسکا حقیقۃً ہو یا حکماً مثلاً سونا اور چاندی کہ اگرچہ  
اسے ان پر برس گزر جائے لیکن یہ دونوں چیزیں بڑھنے والے مال کے حکم میں ہیں کیونکہ اگر  
تجارت ہو سکی مالیت زیادہ ہو جاتی اور حکماً بڑھنے میں سال کا مال پر گزرنا بھی داخل ہے

کیونکہ اس عرصے میں اسکو کسی ذریعہ سے بڑھا نا ممکن تھا کیونکہ سال بھر میں چار فصلیں ہوتی ہیں اور یہ دت کاہل سے اس میں مال کے بڑھانے کا پورا پورا موقع حاصل ہو جس فصل میں جس چیز سے نفع تصور ہو مال کو اس میں لگا سکتا ہے اس طرح جو باہون وغیرہ سے نسل کشی کر کے ان میں ترقی دے سکتا ہے پس سال بھر ہونا حقیقی کا قائم مقام قرار دیا گیا اور حقیقی طور پر ہوا ایسے نہ سمجھا گیا کہ اس میں یہ بتین نہیں کہ یقیناً بڑھ جاتا یا ایسے اسکو نوٹکی کہا کہ اس میں مال کے بڑھنے میں کسی قدر کوتاہی ہے اور مال کو ایسے زکوٰۃ کا سبب مانا گیا ہے کہ زکوٰۃ مال کی طرف مضاف ہوتی ہے چنانچہ مالکی زکوٰۃ کہتے ہیں اس وجہ سے نصاب پر مالک ہونا زکوٰۃ کے وجوب کا سبب ہو گا۔ و باعتبار

وجوب السبب جازا العجیل فی باب کا دا ۶۱ اور باعتبار وجوب سبب کے زکوٰۃ کا پیشگی دیدینا جائز ہے اور اس طرح زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے کہ جب سبب موجود ہو جاتا ہے تو سبب بھی اس کے بعد ظہور میں آ جاتا ہے اور جبکہ مال نصاب کا مالک ہو گیا جو اسے زکوٰۃ کا سبب ہے تو برس روز اسیر گذرنے سے ادا کرنا جائز ہو گا اگر یہ کہا جائے کہ زکوٰۃ کا سبب بڑھنے والے مال پر مالک ہونا ہے تو سال گذرنے سے قبل وہ بڑھنے والا نہ سمجھا جائے گا اس صورت میں سال گذرنے سے قبل سبب موجود نہ ہو گا جو اب اسکا یہ ہے کہ نصاب کا وجود زکوٰۃ کا سبب ہے اور مال کا بڑھنا زکوٰۃ

کی شرط ہے۔ و سبب وجوب الحج البیت کا صاف تہ الی البیت وعدم تکرار الوظیفۃ فی اللحم اور حج کے فرض ہونے کا سبب بیت یعنی کعبہ ہے جسکی طرف حج کی اضافت ہے وہ یہی ہے اور تمام عمر میں ایک ہی دفعہ حج کرنا فرض ہے مگر کرنا نہیں بڑھتا بخلاف نماز اور زکوٰۃ اور روزہ کے کہ ان عبادات کا دوام اپنے اسباب پر مبنی ہے جب سبب میں تکرار آتی ہے تو اسکا سبب بھی مکرر ہو جاتا ہے مثلاً جب نماز کا وقت آئے گا تو نماز واجب ہوگی اور جب رمضان کا چاند طلوع کرے گا تو روزہ رکھنا واجب ہوگا یہی حال زکوٰۃ کا ہے کہ جب چاند ہی سونے اور برائے اور تجارت کے مالوں پر جب حاجت اصلی سے زائد ہوں اور نصاب کے موافق ہوں اور تصرف میں مالک آزاد اور مائل بالغ مسلمان کے ہوں ایک سال گذر جائے گا تو زکوٰۃ کا دینا واجب ہوگا برخلاف حج کے کہ اسکا سبب یعنی کعبہ جو کہ ایک ہی چیز ہے اس میں تکرار کی گنجائش نہیں ہے۔

سبب یعنی حج بھی عمر بھر میں صرف ایک بار ہی واجب ہے۔ و علی هذا الوجه قبل و

نیوب ذلك عن حجة الاسلام بوجوب السبب اس واسطے اگر زاد ورا اعلیٰ کی استطاعت سے پہلے کسی نے حج کر لیا تو وہ حج اسلام کے قائم مقام ہو جائیگا کیونکہ سبب یعنی بیت اللہ موجود ہے وہ اور یہ سبب اس بات کے کہ حج کا سبب تمامہ کسب کے پائے جانے کی وجہ سے مقدم ہو فارقہ اولیٰ الزکوٰۃ قبل وجود النصاب لعدم السبب نصاب پہلے ادا ہے زکوٰۃ کا مسئلہ حج کے مسئلے سے جدا ہو گیا جب نصاب موجود نہیں تو سبب بھی موجود نہیں اور اس وجہ سے نصاب کا مالک نہونے سے پیشتر زکوٰۃ تو دے نہیں۔ و سبب وجوب صدقة الفطر اس یونہ ویلی علیہ باعتبار

السبب يجوز التعميل حتى جازا اذا قبل يوم الفطر اور وجوب صدقة فطر کا سبب ایسے شخص کی اولاد یا غلاموں کا موجود ہونا ہے جن کے خرچے کا دوزمہ دار اور متولی ہو اس واسطے فطر کے دن سے پہلے صدقہ فطر کا ادا کرنا جائز ہے اگر کوئی یہ کہے کہ صدقے کی اضافت فطر کی طرف سے اس سے معلوم ہوا کہ وقت الفطر اسکا سبب ہے جیسا کہ شافعی کہتے ہیں تو جواب اسکا یہ ہے کہ فطر شرط ہے سبب نہیں اور سبب بغیر اس شرط کے عمل نہیں کرتا اور صدقہ فطر جو اضافت کے ساتھ ہوتے ہیں یہ اضافت بطور مجاز کے ہے اگر کوئی یہ کہے کہ صدقے کی اضافت کو فطر کی طرف مجاز کیوں قرار دیا جاتا ہے جبکہ کلام میں حقیقت اصل ہوتی ہے اس لیے صدقے کی اضافت فطر کی طرف بھی حقیقی ماننا جائیے نہ مجازی تو اسکا جواب یہ دیا جائیگا کہ جبکہ ہم نے یہ دیکھا کہ اشخاص جتنے بڑھتے جاتے ہیں اتنا ہی صدقہ بڑھتا جاتا ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ اشخاص کا ہونا سبب صدقے کا اگرچہ صدقے کی اضافت فطر کی طرف اس بات کو چاہتی ہے کہ یہی سبب ہو کیونکہ اضافت میں ہی اصل ہے مگر جبکہ ہم نے یہ دیکھا کہ اضافت میں استعارے اور مجاز کا بھی اجتمالی ہوتا ہے کیونکہ کلام کی جنس سے ہے اور صدقے کا بڑھ جانا اشخاص کے بڑھ جانے پر اس بات کا احتمال نہیں رکھتا کہ بغیر سبب کے ہو تو اس لیے اضافت کو اضافت مجازی بضرورت ماننا پڑا و سبب وجوب اعتساک و ارضی

النامية جقيقة الدیہ اور سبب وجوب عشر کا زمین کا نوے حقیقی سے یعنی زمین کی پیداوار کا ان حصہ اسکی پیداوار کے اعتبار پر ہے و سبب وجوب الخواجہ الا ارضی الصالحہ قابل ہو سکتا نامیہ حکما اور سبب وجوب خراج کا ایسی زمینوں کا ہونا ہے جو کھیتی کے حکماً نامیہ ہوگی مطلب یہ ہے کہ خراج نوے کسی کے اعتبار سے ہے اور نوے کسی

یہ ہے کہ زراعت کرنے اور زمین سے نفع حاصل کرنے پر قدرت ہو اس صورت میں اگر زمین بڑی  
 رہے گی اور زمین کچھ پیدا کرنے کی کوشش نہیں کی جائے گی یا آفت ارضی و ساری کے سبب  
 کچھ پیدا نہ ہوگا تب خراج لیا جائے گا جس خراج زمین کی پیداوار پر منحصر نہیں بلکہ زمین نوے مکی  
 کنایت کرتا ہے اور اسی واسطے وہ نقدی کے ساتھ معتد رہتا ہے یعنی پیداوار کے عوض میں  
 نقدی لی جاتی ہے اور عشر میں جو کچھ واجب ہوتا ہے وہ زمین کے آگے ہوے میں کل ایک جز  
 ہوتا ہے و سبب وجوب الوضوء الصلوٰۃ عند البعض ولهذا وجب الوضوء علی

من وجبت علیہ الصلوٰۃ ولا وضوء علی من کاملوۃ علیہ وقال البعض سبب وجوب  
 الحدیث و وجوب الصلوٰۃ مشروط و قد روی عن محمد ذلك نضاً و سبب وجوب وضو کا  
 بعض کے نزدیک نماز ہے اسی لیے وضو اسی پر واجب ہوتا ہے جس پر نماز واجب ہوتی ہے اور جس پر نماز  
 واجب نہیں ہے اس پر وضو بھی واجب نہیں ہے اور بعض ظالماتے ہیں کہ وضو کے واجب ہونے کا سبب  
 وضو کا ٹوٹ جانا ہے اور نماز کا فرض ہونا اسکی شرط ہے سبب نہیں اور یہی امام محمد سے بصرحت  
 منقول ہے اور یہ صحیح نہیں اس لیے کہتے کہ سبب وہ ہوتا ہے جو اسکی طرف پہنچانے والا ہو اور  
 ٹوٹنا پاکی کا درہ ہوتا ہے اور جو چیز کسی شے کو در کرتی ہے وہ اسکی طرف پہنچانے والی نہیں  
 ہوتی پھر وضو کا ٹوٹنا وضو کا سبب کیسے ہو سکتا ہے و سبب وجوب غسل الجوف و النفاس

والجنابة اور نہانے کے واجب ہونے کا سبب حیض و نفاس در جنابت حیض اس خون کو  
 کہتے ہیں جو ایسی پالنے عورت کے رحم سے ہے جو مرض سے سلامت ہو اور سن ناامیدی کو بھی نہ پہنچے  
 اور عورت کم سے کم بالغ تو اس کی عمر میں ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ جو خون رحم سے نہوگا اسکو  
 حیض نہ کہیں گے اسی طرح جو خون نو برس سے قبل آئے گا اور ایسا ہی جو بیماری سے آئے گا  
 حیض نہیں اور جو خون ہمیشہ جاری رہے اس میں سے بعض خون حیض سے ہوگا اور بعض بیماری سے  
 جس کا نام استخاضہ ہے اور جو خون بدجننے کے عورت کو آتا ہے اسکو نفاس کہتے ہیں وہ بھی حیض  
 میں داخل نہیں ہے اور سن اباس یعنی ناامیدی بعض کے نزدیک ساٹھ برس میں اور بعض کے  
 نزدیک پچیس برس اور کم مدت حیض کی تین دن میں اور اکثر مدت دن دن اور امام ابو یوسف کے  
 نزدیک کم مدت دو دن اور اکثر حصہ تیس دن کا ہے اور امام شافعی کے نزدیک کم مدت ایک دن

اور اکثر مدت پندرہ دن ہیں اور نفاس کی کم مدت کی مدد میں اور اکثر مدت اسکی چالیس دن ہیں اور جنابت سے مراد نجاست کبریٰ سے ہے اور وہ منی کے انزال کے ساتھ ہوتی ہے اور جو کچھ اسکے کم میں سے وہ بھی اس میں داخل ہے۔

## فضل

قال القاضي الامام ابو زيد المانع اربعة اقسام قاضی امام ابو زید نے کہا ہے کہ علت کے مواعظ چار ہیں اور میں پانچ ذکر کروں گا۔ ما یمنع اعتقاد الحلة ایک وہ مانع ہے جسکی وجہ سے ملت کا انعقاد ہی ممنوع ہو جاتا ہے ومانع پینع تمامھا و سزاوہ مانع ہے کہ بالفعل علت کے حکم میں تاثیر کرنے کو منع کرتا ہے اور علت کو تمام نہیں ہونے دیتا۔ ومانع مینع ابتداء الحكم سزاوہ مانع ہے کہ علت کے ابتدا سے حکم کو منع کرتا ہے ومانع مینع د و اسے چوتھا وہ مانع ہے کہ علت کے حکم کے دائمی ہونے کو مانع آتا ہے گو ابتدا سے حکم ثابت ہو جاتا ہے ملت کے حکم کو لازم نہیں ہونے دیتا۔ و نظیر الاول بیع الحرم والمیئة والدم فان عدم الحلیة مینع انعقاد

للتصرف علة كإفادة الحكم پہلی قسم کی مثال آزاد اور مردار اور خون کی بیع ہے کہ بوجہ محل بیع ہونے کے یہاں انعقاد ملت نہیں پایا جاتا پس نتیجہ بیع حاصل نہوگا یعنی ملک نہ پہونے گی کیونکہ یہ چیزیں مال نہیں ہیں کیونکہ ان سے تول نہیں ہوتا اور بیع کے انعقد ہونے کے لیے بیع کا مال ہونا شرط ہے اس لیے کہ بیع مال کو مال سے بدلنے کو کہتے ہیں پس جو چیز کا مال نہیں اسکی بیع بھی جائز نہیں اور جبکہ آزاد اور مردار اور خون مال نہیں تو ان میں ایجاب و قبول کا تصرف بھی افادہ حکم کے لیے ملت منع نہیں ہو سکتا۔ و علی هذا سائر

التعلیقات عندنا فان التعلیق مینع انعقاد التصرف علة قبل وجود الشرط اس طرح حنفیہ کے نزدیک تمام تعلیقات کا حکم ہے کہ تعلق انعقاد تصرف کو روکتی ہے و جو شرط سے پہلے اسکو ملت نہیں ہونے دیتی تعلق سے مراد شرط ہے اور شرط اسے کہتے ہیں کہ جسکے ساتھ کسی شے کا وجود معلق کیا جائے نہ وجوب اور اسکی ماہیت سے خارج ہو اور شرط کبھی حقیقی ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ شے اس پر عقلاً موقوف ہو یا شارع کے حکم سے موقوف ہو یہاں تک کہ حکم بدون اسکے صحیح نہو جیسے گواہ نکاح کے لیے شرط ہیں کہ بدون گواہوں کے نکاح صحیح نہیں ہوتا یا حکم بغیر اسکے



بوجہ متعدد ہونے شرط کے صحیح ہو جیسے وضو نماز کے لیے شرط ہے لیکن کہیں بوجہ مذکور کے وضو نمازی کے ذمے سے ساقط ہو جاتا ہے اور تیمم اسکا خلیفہ بن جاتا ہے اور کہیں جعلی ہوتی ہے اور وہ معلق کرنا ایک نئے کام ہے دوسری شے کے ساتھ جیسے طلاق کو کسی شے پر مقید کرنا مثلاً شوہر اپنی منکوحہ کو کہے کہ اگر تو میرے پاس آئے گی تو تجھکو طلاق ہے یا آزادی کو کسی چیز پر مشروط کرنا مثلاً یون کے کہ جس روز زمین گھر میں جاؤں تو اس روز میرے تمام غلام آزاد ہیں بشرط جعلی شرط حقیقی کی طرح نہیں ہے کیونکہ جب تک مکلف اسکو شرط نہ بنائے اس میں صلاحیت حکم کی نہیں ہوتی کیونکہ بدون شرط کے حکم کا صحیح ہونا شرط حقیقی و جعلی دونوں میں مشترک ہے اور فرق دونوں میں اس قدر ہے کہ حقیقی وہ ہے جس پر حکم عقل یا شریعت کی رو سے موقوف ہو سکے کہ کام کو اس میں دخل نہ ہو اور جعلی وہ جو ایسی نہ ہو بلکہ اس پر حکم شرعاً مکلف کے شرط بنانے کی وجہ سے موقوف ہو علیٰ ما ذکرنا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک جو چیز شرط پر معلق ہوتی ہے وہ حکم کی علت اس وقت تک نہیں بنتی جب تک شرط نہ پائی جائے پس اس کے نزدیک معلق بشرط وجود شرط کے وقت علت بنتی ہے اور وقت سے پہلے نہ بنتی گا اور شافی کے نزدیک معلق بشرط فی الحال علت ہو جاتا ہے شرط کے موجود ہونے پر موقوف نہیں رہتا مگر اتنا ضرور ہے کہ شرط کا عدم حکم کے وقوع میں آنے کو مانع نہ آئے

ولهذا الحلف لا یطلق امواتہ فعلق طلاق امواتہ بدخول الدار لا یجنت ایسواطے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی زوجہ کو طلاق نہیں دے گا پھر معلق مکان میں دخول کے ساتھ کر دی یعنی کہہ یا کہ اگر تو گھر میں جائے تو تجھے طلاق ہے تو اس تعلیق سے حانت نہیں ہوگا قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ تعلیق نہیں پائی گئی کیونکہ محصل موجود نہیں ہے کیونکہ ایجاب اس حالت میں علت بنتا ہے جبکہ ایسے شخص سے جو اسکی قابلیت رکھتا ہو ایسے محل میں صادر ہو جو اسکی اہلیت رکھتا ہو پس جب تک ایجاب اپنے محل سے نہیں لے گا اسکی علت نہیں بنے گا جیسے ایجاب ایسی چیز کی طرف منسوب کیا جائے جو اسکا محل نہ ہو تو زبان بھی علت نہیں ہو سکتا مثلاً ایست کو یا جائزہ کو طلاق دی جائے تو یہ دونوں ایجاب کا محل نہیں اسلئے ایجاب یہاں حکم میں وقوع طلاق کی علت بھی نہیں ہو سکے گا اور زوجہ اگر ایجاب طلاق کا محل ہے مگر جب تک شرط وقوع میں نہ آئے گی ایجاب اپنے محل سے نہیں ملے گا اور صرف تعلیق طلاق نہیں ہے پس اس وجہ سے حانت نہ ہوگا۔ ومثالا لسانی هلاک النصاب

فی ثناء الطول دوسری قسم کی مثال مال نصاب کا برس دن گزرنے سے پیشتر برباد ہو جانا ہو کہ  
یہ امر علت کے تمام ہونے کو مانع ہے کیونکہ مال نصاب کا سال بھر رہنا جو بزرگوار کی علت ہے یہی  
وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص مال نصاب پر برس دن گزرنے سے پیشتر ہی زکوٰۃ نکالے تو جائز ہو مگر علت  
تمام اسی وقت ہوتی ہے جبکہ برس دن گزر جائے پس برس دن کی مدت اندر اسکا بلاک ہو جانا  
مانع سے علت کے تمام ہونے کا امتناع احد الشاہدین عن الشہادۃ اسی قبیل سے ہے  
یہ بھی کہ ایک گواہ کی گواہی گزر جانے کے بعد دوسرا گواہ اسے شہادت سے انکار کر جائے تو اس کا  
انکار کر دینا علت کے تمام ہونے کو مانع ہو گا کیونکہ دو شاہدوں کی شہادت وجوب حکم کی علت  
ہوتی ہے مگر یہ علت تمام اسی وقت ہوتی ہے کہ شہادت اکٹھے دو دنوں شاہدوں کی طرف سے گزرے  
پس ان میں سے ایک کا امتناع علت کے تمام ہونے کو مانع ہو ورنہ منطوق العقد اسی طرح کسی  
شخص نے کسی شخص سے عقد بیع کیا اور اس میں سے نصف کو لوٹا دیا تو یہ امر بھی علت کے تمام ہونے  
کو مانع ہے و مثال الثالث البیع بشرط المعیار تیسری قسم کی مثال یہ ہے کہ بائع کا اختیار  
بیع پر مشتری کی ملک کے مدت خیار تک ثابت ہونے کو مانع ہے مشتری کی ملک ثابت ہونے کی علت  
ایجاب قبول سے جو محل بیع میں موجود ہے مگر اسکی تاخیر بائع کا اختیار منتفی ہونے تک متوقف  
رہتی ہے اور جب بائع کے اختیار کی مدت پوری ہو جاتی ہے تو ملک اصل سے ثابت ہوتی ہے  
پس شرط خیار بائع مانع ہے جو ابتداء سے حکم کو منع کرتی ہو و بقاء الوقت فی حق صاحب العذر  
اور صاحب عذر کے واسطے عذر کا باقی رہنا بھی اسکی مثال ہے کیونکہ جب تک وقت باقی رہے گا  
و ضو نہیں اٹھے گا کیونکہ وجود عذر کا صاحب عذر سے علت ہے طہارت کے جلتے رہنے کی باطہار  
کے واجب ہو جانے کی مدت کا بھی باقی ہونا اسکے حق میں طہارت کے جلتے رہنے یا اس کے  
واجب ہونے کو مانع ہے و مثال الرابع خیار البلوغ جو چوتھی قسم کی مثال خیار بلوغ سے یعنی صغیر  
لڑکی یا صغیر لڑکے کو بائع ہو جانے کے بعد اپنے نکاح کے فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہو جانا ہو  
جبکہ سوا باپ اور دادا کے کسی اور ولی نے نکاح کر دیا ہو تو اس لڑکی یا لڑکے کو جائز ہو کہ جب بائع  
ہوں نکاح کو فسخ کر دین اگر وہ نکاح کو پہلے سے جانتے تھے اور اگر نکاح کی ان کو خبر نہ تھی و بعد بلوغ  
کے خیر ہوئی تو جس وقت خیر ہوئی اس وقت بھی جائز ہے کہ نکاح فسخ کریں والعنف اور یہ بھی

اسی قبیل سے ہے کہ کنیز کا نکاح مالک نے کر دیا ہو اور جب وہ اسکو آزاد کر دے تو کنیز کو اختیار ہے کہ نکاح باقی رکھے یا فسخ کر دے لڑکے اور لڑکی کا بائع ہو جانا اور کنیز کا آزاد ہونا دوام نکاح کا مانع ہے۔ الرودیۃ اسی قبیل سے ہے مشتری کو بیع کے دیکھنے کا اعتبار حاصل ہوتا ہے کہ جس چیز کو مشتری نے نہ دیکھا اور اسکو بغیر دیکھے اس شرط کے ساتھ خریدے کہ بعد دیکھنے کے چلے گا تو بیع کو باقی رکھے گا اور چاہے گا تو فسخ کر دے گا تو اسکو اختیار ہے کہ دیکھنے کے بعد چاہے تو ان دامون کو خرید لے یا واپس کر دے اگرچہ قبل دیکھنے کے رضی ہو چکا ہے پس خیار رویت کی وجہ سے ایسے حکم کو دوام نہیں ہوتا گو یا کہ یہ حکم ابتداً ثابت ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ مشتری سے بیع پر قبضہ کر لینے کے بعد بھی اس بات کا اختیار رکھتا ہے کہ بغیر حاکم کے پاس رجوع کیے ہوئے اور بغیر رضامندی بائع کے بیع کو فسخ کر دے جب تک کہ بعد دیکھنے کے کوئی ایسی بات نہ کہے یا کوئی فعل ایسا نہ کرے جو رضامندی پر دلالت کرتا ہو عدم الکفولۃ اور خاندان کا غیر کفو ہونا بھی اسی قاعدے کے متعلق ہے اور وہ یہ ہے کہ کوئی عورت ایسے شخص سے جو اس کا کفو یعنی ہمسر و برابر نہ ہو نکاح کرے تو ولی خاندان کو بی بی سے جدا کر دیگا۔ والاندمال فی باب الجراحات علی هذا الاصل اور جراحات کے معاملے میں زخم کا نہ بھرنایا بھی اسی قاعدے سے متعلق ہے اندام الیسا مانع ہے کہ وہ دیت جراحات کے دوام حکم کو منقطع کرنا ہے چنانچہ جب کوئی آدمی کسی آدمی کو زخمی کر دیتا ہو تو زخمی کے انجام کار کی طرف نظر رکھی جاتی ہے اگر اس زخم کی وجہ سے وہ مر گیا تو زخمی کرنے والے پر قصاص آتا ہے اگر زخم اچھا ہو گیا اور کچھ اتر آسکا باقی نہ رہا تو اسکا اعتبار حق دیت میں باقی نہ رہے گا اگرچہ حق تفریک میں اسکا اعتبار باقی ہوگا یہ مذہب امام ابوحنیفہ کا ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک دعویٰ کرنا واجب ہے اور امام محمد کے نزدیک ڈاکٹر یا جراح کی فیس اور دواؤں کی قیمت واجب آئے گی وهذا علی اعتبار جواد تخصیص لعلۃ الشرعیۃ فاما علی قول من لا یقول بجلو تخصیص لعلۃ فالمانع عندنا ثلاثۃ اقسام مانعینہ ابتداء العلة و مانعینہ تمامها و مانعینہ دوام الحکم و اما عندنا فام العلة فثبت الحکم لا محالة و علی هذا کل ما جعل الفریق الاول مانعا لتبوت الحکم جعله الفریق الثانی مانعا لتام العلة و علی هذا الاصل یدور الکلام بین الفریقین۔ اور یہ جو تھی قسم اس اعتبار سے ہے

کہ علت شرعیہ کی تخصیص کرنا جائز ہے اور جو مال علت کی تخصیص کے جواز کے قائل نہیں اس کے نزدیک مانع تین قسم کے ہیں ایک وہ جو ابتداء سے علت کو مانع ہو دوم وہ جو تمام علت کو مانع ہو سوم وہ جو رد ام حکم کو مانع ہو اور جب علت پوری ہوگی تو ضرور حکم ثابت ہو جائیگا اسپر یہ کہا جائیگا کہ جسکو فریق اول نے مانع ثبوت حکم مقرر کیا ہے اسکو فریق ثانی نے مانع تمام علت قرار دیا ہے اسی قسم سے فریقین میں کلام دائر ہے۔ فائدہ کا پانچواں وہ مانع ہے کہ جو علت کو لازم نہیں ہونے دینا نظیر اسکی یہ ہے کہ بائع و مشتری باہم یہ وعدہ کریں کہ اگر بیع میں عیب نکلے تو بیع کے فسخ کرنے کا اختیار ہے سو ایسے اختیار کا ثابت کرنا ملک فقط لازم ہونے کو مانع ہے اسی وجہ سے مشتری بیع پر قبضہ کر لینے کے بعد بغیر مالک کے ہاں دعویٰ کیے یا بائع کی رضامندی کے بغیر بیع کے فسخ کرنے کا اختیار نہیں رکھتا پس اگر مشتری کی ملک لازم ہو جاتی تو حکم بائع پر اسکا فسخ بیع کے جبر نہ کر سکتا اور اگر مالک تمام نہ ہو جاتی تو مالک کے پاس دعویٰ کرنے یا بائع کے رضامان ہونے کی حاجت نہ پڑتی بلکہ مشتری بغیر ان کے حق فسخ رکھتا اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ ملک تو تمام ہو جاتی ہے مگر لازم نہیں ہوتی۔

## فصل

الغرض لغة هو التقدير ومفروضات الشرع مقدراته بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان وفي الشرع ما ثبت بدليل قطعي وحكمه لزوم العمل به والاعتقاد فرض کے معنی نسبت میں تقدیر ہیں یعنی مقرر کرنا مفروضات شرع مقدرات شرع ہیں کہ انہیں کمی و زیادتی کا احتمال نہیں شرع میں فرض اُسے کہتے ہیں کہ جو دلیل قطعی سے ثابت ہو اور اسکا حکم یہ ہو کہ اسپر عمل کرنا اور اعتقاد رکھنا لازم ہے جیسے ایمان اور نماز اور زکوٰۃ اور روزہ اور بیع فرض کے انکار سے کفر لازم آتا ہے اور بغیر عذر کے اسکی تعمیل ترک کرنے سے فاسق ہو جاتا ہے اگرچہ کسی عذر کے ترک ہو جائے تو مضائقہ نہیں اور بغیر عذر کے حقیر جان کر ترک کرنے سے بھی کفر لازم آتا ہے یہ بھی یاد رکھو کہ عموماً ہر فرض کا عقیدہ دل سے نہ رکھنے سے کفر لازم نہیں آتا۔ بلکہ جو فرض ایسا ہے کہ جس کی فرضیت شرع محمدی میں ہر حق و باطل کو بدیہی طور پر معلوم ہوگی تو اُسکے انکار سے کفر لازم آتا ہے اور جو ایسا نہیں ہے مگر بجز بھی اُسکے ثبوت میں کسی طرح کا شبہ نہیں تو جو شخص ایسے

فرض کا انکار تاویل کے ساتھ کرتا ہو گودہ تاویل یکساں ہی ہو تو وہ کافر نہ ہوگا بلکہ فاسق ہوگا اور جس فرض کی فرضیت کے ثبوت میں شبہ کو گنجائش ہو مگر وہ شبہ کسی دلیل سے پیدا ہوا ہو تو ایسے فرض کا انکار کرنے والا تاویل جہادی کے ساتھ نہ کافر ہے نہ فاسق بلکہ غامض ہے ہاں اگر تاویل جہادی نہ رکھتا ہوگا تو اُسکے فاسق ہونے میں کلام نہیں مگر کافر کبھی نہیں ہو سکتا اور یہ جو کہتے ہیں کہ اہل قبلہ میں سے کسی کو کافر نہ کہنا چاہیے یہ ایک مجمل کلام ہے جس میں بہت سی افراط و تفریط واقع ہو گئی اور فقہانے تو اتنا سبالتہ کیا کہ بعض مسائل اجتہادی کے انکار کرنے سے بھی کافر کہہ دیا اور یہ طریقہ بہت ناموزن ہے اور بعض نے اصول و فروع میں فرق کیا یعنی انکار اصول پر تو کافر کیا اور انکار فروع پر کافر کرنے سے بچے۔ مگر یاد رہے کہ اگر فروع میں ذات اعمال سے انکار کیا جائیگا تو خیر کافر نہ ہوگا اور جو انکے واجب و سنت ہونے کا اعتقاد نہ رکھے گا تو کافر ہو جائے گا اس واسطے کہ جو شخص انکار کرے بچکانہ نماز اور زکوٰۃ کے واجب ہونے یا اذان کے سنون ہونے سے تو وہ بیشک کافر اور یہی وجہ ہے کہ جب مہد خلافت حضرت ابو بکر صدیق میں عرب کے بعض قبیلوں نے زکوٰۃ دینے سے انکار کیا تو اُنکے ساتھ قتال کیا گیا ہاں بعض ایسی صورتوں میں کفر تاویلی ہوتا ہے لیکن صاف درکھے ہوئے معاملات اور نصوص صلی میں تاویل کا اعتبار نہیں کیا جاتا چنانچہ خلیفہ اول کے عہد میں زکوٰۃ نہ دینے والوں نے تاویل کی اور زکوٰۃ کے عدم وجوب پر اس آیت کے ساتھ استدلال کیا خدا مناموالم صدقۃ تطہرہم و تکمیلہم و صل علیہم ان صلوات سکن لہم یعنی انکے مال میں سے زکوٰۃ لے تاکہ تو اُنکے ظاہر اور باطن کو پاک اور پاکیزہ کرے اور دلت خیر یجیب انہم تحقیق تیری دعا انکے واسطے تسکین سے پس زکوٰۃ کا وجوب مشروط ہے اس تسکین کے حاصل ہونے پر اور یہ ظاہر ہے کہ کسی اور سے تسکین حاصل نہیں ہو سکتی اور کوئی غیر آدمی اس کام میں رسول کا قائم مقام نہیں ہو سکتا پس واجب ہوا کہ رسول کے سوا کسی اور کو زکوٰۃ نہ دی جائے مگر یہ تاویل ضعیف ہے اس واسطے کہ تمام آیات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ زکوٰۃ فقرا اور مساکین کی حاجت براری کے لیے مقرر ہوئی ہے اس واسطے صحابہ نے انہیں زکوٰۃ کی اس تاویل کو غلط قرار دیا البتہ جو کوئی کہے کہ قرآن مخلوق سے بارودیت کسی کا انکار کرے یا کہے کہ اللہ تعالیٰ کو جزئیات کا علم جزئی طور پر نہیں اور علم کلی ثابت کرے تو ایسے آدمی کی تکفیر براقدم نہ کرنا چاہیے اس لیے کہ نص صلی کی

مخالفت لازم نہیں آتی کیونکہ ان جزئیات کے خلاف قرآن اور حدیث متواتر میں صاف اور آشکارا طور پر ذکر نہیں ہے۔ والوجوب هو السقوط یعنی ما یسقط عن العبد بلا اختیار منہ وقبل

هو من الوجبة وهو الاضطراب ممل لواجب بذلك لكونه مضطربا بين الفرص

والنفل فصار فرضا في حق العمل حتى لا يجوز تركه ونفلا في حق الاعتقاد خلا ليلزما

الاعتقاد حتماً وجوب کے معنی سقوط کے ہیں یعنی جو بندے پر ہے بغیر اس کے اختیار کے ساتھ بعض کے نزدیک لفظ واجب کا اخذ وجہ سے ہے جس کے معنی اضطراب کے ہیں واجب کا یہ نام اس لیے ہے کہ وہ فرض اور نفل کے درمیان مضطرب ہے پس واجب حق عمل میں فرض ہے کہ اس کا ترک کرنا درست نہیں اور حق اعتقاد میں نفل ہے اس لیے کہ یقینی طور پر اس پر اعتقاد رکھنا ہمارے

دے لازم نہیں۔ وفي الشرح هو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالآية المأولة والصحيح من

الاحاد تشریح میں واجب وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہوتا ہے مثلاً وہ آیت جس میں علمائے تامل کی ہو اور احادیث، ماد صمیمہ اور عام مخصوص بعض اور مجمل انہیں سے عام مخصوص اور مجمل اور اول کی دلالت میں شبہ ہے اور خبر واحد کے ثبوت میں شبہ ہوتا ہے اور کبھی خبر واحد کی دلالت میں بھی شبہ ہوتا ہے ثبوت میں شبہ ہونے کی مثال صدقہ فطر اور قربانی

ہے۔ ترمذی نے عمر بن شیبہ من ابیہ عن جدہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک منادی کرنے والا کے کی گلیوں میں بھیجا تا کہ کہے کہ آگاہ ہو کہ صدقہ فطر کا واجب ہے ہر مسلمان پر مرد ہو یا عورت آزاد ہو یا غلام چھوٹا ہو یا بڑا اور قربانی کے باب میں آنحضرت نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے قبل نماز کے ذبح کیا تو اس نے اپنے نفس کے لیے ذبح کیا اور جس نے

بعد نماز کے ذبح کیا تو اس کی عبادت پوری ہوئی اور اس نے سنت مسلمانوں کی پائی اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جس شخص نے قبل نماز کے ذبح کیا تو اس کے بدلے میں دوسرا جانور ذبح کرے اور جس نے نہیں ذبح کیا تو وہ خدا کے نام پر ذبح کرے اسکو بخاری و مسلم نے برابرین مازیا در جدید بن عبد اللہ سے روایت کیا ہے یہ دونوں روایتیں اگرچہ صحیح ہیں مگر اخبار احاد کے قبیل سے ہیں اور خبر واحد ایک ایسی دلیل ہے جس کے ثبوت میں شبہ ہے ابو یوسف اور شافعی کے نزدیک قربانی

سنت ہے اور دلیل اس پر حدیث ام سلمہ کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص

تم میں سے ذبیحہ کا چاند دیکھے اور قربانی کا ارادہ کرے تو چاہیے کہ اپنے بال اور ناخن کو روک  
 رکھے اسکو ایک جماعت نے روایت کیا ہے یہ جو فرمایا کہ اگر ارادہ کرے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قربانی  
 واجب نہیں ہے اور امام اعظم کے نزدیک واجب ہے اور دلیل انکی حدیث ابو ہریرہ کی ہے کہ حضرت  
 نے فرمایا جسکو قدرت ہو اور قربانی نہ کرے تو وہ ہمارے مصلے کے قریب نہو اسکو احمد اور ابن ماجہ  
 نے روایت کیا ہے اور عالم نے اسکی تصحیح کی ہے کیونکہ اس قسم کی وعید سوائے ترک واجب کے  
 ترک پر نہیں ہوتی اور ائمہ سنیہ کی حدیث کے معنی یہ ہیں کہ جس شخص کا قصد ہو قربانی کا جو خدا سے  
 سوچی اور تخیر نہیں (سوال) اللہ نے فرمایا ہے فضل لربک داعی یعنی نماز پڑھا اپنے رب کے آگے  
 اور قربانی کر تو اس صورت میں قربانی فرض ٹھہری (جواب) یہ آیت مادل سے اسی لیے شانسی کہتے  
 ہیں کہ انھیں کے معنی یہ ہیں کہ نماز میں سینے کے آگے ہاتھ رکھ لیں آیت ظنی الدلالت ہے گو کہ قطعی الثبوت  
 ہے اور دلالت میں شبہ ہونے کی مثال دتر ہے کہ وہ آنحضرت کے اس قول سے واجب ہوتا ہے  
 ان الله آمداکم بصلواتہ ہی غیڈ لکم من خیر النعم اللواتی یعنی اللہ تعالیٰ نے امداد کی تم کو ایک نماز  
 کہ وہ بہتر ہے تمہارے واسطے سرخ اوتھون سے وہ وتر ہے مقرر کیا اسکو تمہارے واسطے اللہ نے  
 درمیان نماز عشا کے طلوع فجر تک جیسا کہ ترمذی اور ابو داؤد نے روایت کیا ہے یہ حدیث وجوب  
 وتر کے دلائل سے گنی جاتی ہے اڈال تو اسکے ثبوت میں شبہ ہے کیونکہ خبر واحد سے اور اگر ثبوت  
 مان بھی لیا جائے تو وجوب بد اسکی دلالت میں شبہ ہے چنانچہ احتمال اس بات کا بھی ہے کہ  
 امداد کرنا بطور نفل کے ہونہ بطور وجوب کے چنانچہ امام شافعی اور صاحبین کے نزدیک وتر سنت ہے  
 اور امام اعظم کے نزدیک واجب ہے اور زیادہ تر حدیثوں میں بجائے امدام کے زادکم واقع ہے  
 اور یہ قول حضرت کا دلالت کرتا ہے کہ ان پانچ نمازوں سے وتر بھی ملتی ہے اور اس سے وتر کا  
 وجوب ثابت ہوتا ہے اور اگر کوئی کہے کہ اس سے فرضیت ثابت ہوتی ہے جیسے کہ پانچ نمازوں کی سنت  
 سے تو جواب اسکا یہ ہے کہ دلیل ظنی ہے اور فرضیت دلیل قطعی سے ثابت ہوتی ہے و حکمہ ما ذکرنا  
 حکم واجب کا وہ ہے جو ہنہ او پر بتلایا یعنی اسکا عمل فرض کی طرح لازم ہے مگر علم فرض کے علم کی  
 طرح لازم نہیں ہوتا کیونکہ فرض کا علم ظنی ہوتا ہے اور واجب کا علم ظنی اسی لیے اسکا تارک مستحق  
 عذاب اور گناہگار ہے کا فرض نہیں اگر کوئی تاویل اجتہادی اخبار آحاد میں کرتا ہو اس طرح کہ

کہ یہ خیر ضیف یا غریب ہے یا کتاب اضر کے مخالف ہے اور اس وجہ سے اس پر عمل ترک ہوتا ہو تو اس سے فسق لازم نہیں آئے گا کیونکہ یہ امر استحقاق یا خواہش نفسانی کے لیے نہیں ہے بلکہ محض خوشنودی اتنی اور تحقیقات طہیہ کی غرض سے ہے۔ فانما جلیلہ کبھی واجب کا اطلاق خفیہ کے نزدیک ایسے معنی پر عام ہوتا ہے جو شامل ہیں فرض دو واجب کو اور وہ معنی یہ ہیں کہ کرنا اولے سے ترک سے باوجود منع ہونے ترک کے اور یہ عام ہے اس سے کہ دلیل قطعی سے ثابت ہو یا دلیل ظنی سے اسی وجہ سے واجب کا لفظ کبھی ایسی چیز پر بولا جاتا ہے جو علمی و عقلی طور پر فرض ہی جیسے کہتے ہیں کہ نماز فرض واجبہ یا زکوٰۃ واجبہ اور کبھی ایسی چیز پر بولا جاتا ہے جو ظنی سے کفر عمل کی رد سے فرض کی قوت میں ہو جیسے نماز و تراویح کبھی ایسی چیز پر استعمال کیا جاتا ہے جو ظنی سے اور عمل میں فرض سے کم ہے مگر سنت سے بڑھ کر ہو جیسے سورہ فاتحہ کا نماز میں پڑھنا یہاں تک کہ اگر کوئی اسے ترک کرے تو نماز فاسد نہ ہوگی لیکن بعدہ سو واجب ہوگا اسی طرح فرض کا اطلاق بھی ایسے معنی عام پر ہوتا ہے جو فرض دو واجب دو کو شامل ہیں اور وہ معنی یہ ہیں کہ ثابت ہے برابر سے کہ ثبوت دلیل ظنی کے ساتھ ہو یا دلیل قطعی کے ساتھ مثلاً کہتے ہیں کہ در فرض سے اور نماز میں تبدیل ارکان فرض سے اور ایسے فرض کا نام فرض عملی ہو اور یوں بھی کہتے ہیں کہ نماز فرض سے اور زکوٰۃ فرض سے امام شافعی فرض دو واجب کو مترادف مانتے ہیں اور ان کے نزدیک ان دونوں لفظوں کا اطلاق اس کام پر ہوتا ہے کہ شرفاجس کا فاعل و مع کا مستوجب ہو اور اسکا تارک مذمت کا مستوجب ہو اور ایسا کام عام ہے کہ دلیل قطعی سے ثابت ہو

یا دلیل ظنی سے والسنۃ عبادۃ عن الطریقۃ المسلوکۃ المرضیۃ فی باب الہدین سوا  
کانت من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ومن اصحابہ قالوا علیہ السلام

علیکم بسنتی و سنتہ الخلفاء من بعدی عضو علیہا بالنواحد سنت مبارک سے  
دین میں ایسے عمدہ طریقے سے جس پر ملتے ہیں خواہ وہ طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے  
ثابت ہو یا ان کے صحابہ سے کیونکہ آپ نے فرمایا ہے کہ لازم پکڑو میری سنت کو اور خلفاء کی سنت  
کو میرے بعد اسکو دانوں سے مضبوط پکڑو سے رہو۔ احمد ابو داؤد ترمذی اور ابن ماجہ کی روایت  
میں عراب بن ساریہ سے علیکم بسنتی و سنتہ الخلفاء الراشدین للہدیین  
تسکو بہا و عضو علیہا بالنواحد واقع ہے امام ابو حنیفہ کے نزدیک سنت کا لفظ جب



مطلق مذکور ہو یعنی کوئی راوی یون کے کہ سنت سے ایسا ثابت ہے تو یہ رسول اور صحابہ دونوں کے طریقوں کو شامل ہوگا اور مطلق سنت میں دونوں طریق داخل ہونگے مگر امام شافعی نے کہا کہ جب یہ لفظ مطلق مذکور ہو تو بنیبر خدا کا طریقہ مراد ہوتا ہے نہ صحابہ کا کیونکہ مطلق سے فرد کامل متبادر ہوتی ہے اور تمام طریقوں میں سنت رسول فرد کامل ہے دوسری دلیل شافعی کی یہ ہے کہ سعید بن مسیب کے قول ذیل میں مطلق سنت کا لفظ مذکور ہے اور اس سے مراد سنت نبوی ہو مادون الثلث من الدیة لایصف وہو السنة یعنی تہائی سے کم دیت کو آدھا آدھا نہ کیا جائے اور یہ سنت سے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مطلق افادہ اطلاق کا کرنا ہے اس لیے بلا دلیل مقید نہیں ہوتا اور فرد کامل دلیل تقید سے نہیں ہے پس سنت مطلق سے نبی کا طریقہ بھی سمجھا جائے گا اور صحابہ کا طریقہ بھی اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اول تو سعید بن مسیب کے قول میں سنت نبی مراد لینا مشروع ہے کتاب کفایہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں سنت سے مراد زید بن ثابت کی سنت ہے جو اس قول میں سعید کے امام ہیں دوسرے اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ سنت نبی ہی مقصود ہے تو یہ اطلاق کی وجہ سے نہیں بلکہ اتضاعے مقام کی وجہ سے ہے امام ابو حنیفہ کے مذہب مختار پر یہ حدیث دلیل ہے جو جریر بن عبد اللہ بنجلی سے مسلم نے روایت کیا ہے کہ آنحضرت نے فرمایا من سنّ فی الاسلام سنت حسنة حلہ اجرہا واجر من عمل بہا من بعدہ من غیر ان ینقص من اجورہ شیئ و من سنّ فی الاسلام سنتہ سیئة کان علیہ وزرہا ووزر من عمل بہا من بعدہ من غیر ان ینقص من اوزارہم شیئ یعنی جو شخص اسلام میں طریق نیک کو رواج دے تو اسکے لیے اپنا ثواب ہے اور ان شخصوں کا بھی ثواب جنہوں نے اُس طریق پر اُسکے بعد عمل کیا بغیر اسکے کہ انکے ثواب میں کچھ کمی ہو اور جس نے اسلام میں طریقہ بد کو رواج دیا تو اُس پر اپنا گناہ ہوگا اور ان شخصوں کا بھی گناہ ہوگا جو اُس طریق پر اُسکے بعد عملیں گے بغیر اُسکے کہ ان کے گناہوں سے کچھ کم ہو دیکھو

یعنی جس لفظ عام ہے ہر آدمی کو تناول ہو و حکمہا انہ یطالب المدوع باحیابہا و یتحق اللانۃ بآئکھا سنت کا حکم یہ ہے کہ اسکے بجالانے پر ثواب ہے اور اسکے ترک کرنے پر ملامت ہے گو یہ طریقہ فرض و واجب سے کم ہے مگر اسکی بجائے آدری جیسے کہ انشاء فرماتا ہے

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ۚ يَنْبَغِي لَكُمْ أَنْ تَعْلَمُوا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ  
 اور جس سے منع کرے اسکو چھوڑ دو پس سنت کا بر پارکھنا بھی آدمی سے مطلوب ہے الا یتراکھا بعد از  
 مگر عذر سے چھوٹ جائے تو اللہ صاف کرنے والا ہے والنفل عبارة عن الزيادة والعینة

تھی بغلا کا ہزار زیادہ علی ما هو المقصود من الجهاد وحکمان ینتاب المرء علی  
 فعله ولا یعاقب بترکہ نفل عبارت سے زیادتی سے یعنی جو عبادت فرض و واجب اور سنت  
 سے زیادہ ہو غنیمت کو نفل اسی واسطے کہتے ہیں کہ وہ اصل مقصود جہاد سے زیادہ ہے حکم اسکا  
 یہ ہے کہ اسکے کرنے پر ثواب نہیں اور نہ نماز سے جیسے مسافر کو اجازت ہے کہ  
 چار رکعتی نماز کو قصر کرے پس اگر کوئی چار دن رکعت پڑھے تو دوسے زیادہ نفل ہو گئی کے پڑھنے  
 پر ثواب پائے گا اور نہ پڑھنے پر نہ عذاب پائے گا نہ ملامت کا مستحق ہوگا۔

(سؤال) یہ قول فقہائے اہل علم کے خلاف ہے کہ اگر مسافر نے عمدتاً چار دن رکعتیں پوری پڑھیں  
 اور پہلے قاعدے میں بیٹھا بھی تو فرض اسکا تمام ہوا مگر گناہگار ہوا۔

(جواب) یہ گناہ دو رکعتوں کی وجہ سے نہیں ہوتا ہے کیونکہ نمازنی نفل عبادت مشروعہ ہے  
 بلکہ سلام کی تاخیر کرنے کے سبب اور اللہ تعالیٰ کا صدقہ نہ قبول کرنے سے اور فرض و نفل کے  
 ملائے سے یعنی بلا فصل ادا کرنے سے ہوتا ہے اور دو رکعتیں جو اس نے زیادہ پڑھی ہیں وہ نفل  
 ہو جائیگی اور اگر پہلا قاعدہ نہیں کیا تو اسکی نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ مسافر پر پہلا قاعدہ  
 فرض ہے اس لیے کہ پہلا قاعدہ مسافر کے حق میں پھللا قاعدہ ہے۔

ام شافعی کہتے ہیں کہ جبکہ نفل کا یہ حال ہے کہ اسکے کرنے سے آدمی ثواب پاتا ہے اور نہ کرنے  
 سے عذاب نہیں اٹھاتا تو چاہیے کہ جب اسکو کوئی شروع کرے تو تمام کرنا اسپر لازم نہ ہو اور اسپر فساد پیدا  
 ہو جانے سے قضا لازم نہ آئے اور جو حال اسکا قبل تبدل کے سے وہی آخرین رہے کیونکہ ہرے کی  
 بقا ابتدا کے مخالف نہیں ہوتی پس جب نفل کو شروع کرے تو اسکا پورا کرنا لازم نہ آئے جیسا کہ شروع  
 کرنے سے وہ لازم نہیں جواب اسکا یہ ہے کہ جب اسکو شروع کر لیا جاتا ہے تو وہ اللہ کا حق ہو جاتا ہے اور  
 اللہ تعالیٰ کے حق کی حفاظت ضرور ہے اس لیے باقی کا پورا کرنا لازم ہو جاتا ہے اگر ایسا نہ کیا جائے  
 تو عمل کا بطلان ہو جائے اور وہ حرام ہے چنانچہ سورہ محمد میں اللہ فرماتا ہے ولا یظلموا العیالکم

یعنی اعمال کو ضائع مت کر دو اور حضرت عائشہ اور حفصہ سے منقول ہے کہ ہم روزے سے تھے کہ ہمارے سامنے ایک کھانا آیا جسکو ہمارا دل چاہتا تھا ہم نے اسکو کھا لیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر اسکی تضاد دوسرے دن کر لینا اسکو بڑا دواؤ اور ترمزی اور نسائی نے روایت کیا ہے اور طبرانی میں یہ بھی ہے کہ اپنے فرمایا پھر ایسا مت کرنا یہ روزہ نفل تھا والذفل الطبع نظیرین نفل و تطوع باہم نظیرین ہیں اور ایک دوسرے سے ملتی ہیں اور دونوں زامین فرق استدر ہے کہ نفل زیادتی کا نام ہے اور تطوع ایسی چیز کا کرنا جو ابھی ہو اور حصول ثواب کی غرض سے کی جائے۔

فضل

العزيمة هي القصد ذكامة في نهاية الوكادة ولهذا اقلنا ان العزم على الوطى عود في بابل لظهار لانه كما لو جود فجازان يعتبر موجودا عند قيام الدلالة ولهذا قال اعزم يكون حالفا عزيمت عبارت سے تصدیجہ نہایت مؤکد ہو اس واسطے علماء حقیقہ نے کہا ہے کہ ظہار کے موقع پر کسی شخص نے اثنائے کفارہ میں اپنی زوجہ سے ہبستر ہونے کا پختہ ارادہ کر لیا تو اسکو از سر نو کفارہ دینا ہو گا یہ عنم بمنزلے موجود کے ہے دلائل کے قائم ہونے کے وقت اس کے موجود ہونے کا اعتبار کرنا درست ہو گا اس واسطے اگر کسی نے کہا اعزم یعنی میں پختہ ارادہ کرتا ہوں تو اس میں اسکے ذمے قسم ہو جائے گی دفی لشرع عبادة عما لزمنا من الاحكام ابتلا اور شرع میں عزیمت سے مراد وہ احکام ہیں جو ابتداءً ہمارے ذمے لازم ہوتے ہیں اور اصلی ہوتے ہیں آنکی مشروعت عوارض و موانع کی وجہ سے نہیں ہوتی جیسے رمضان میں روزہ رکھنا حکم اصلی ہے اور اشرفی اسکو تبدل سے مفرد کیا ہے بخلاف اسکے کہ مریض کے لیے جو رمضان میں افطار کا حکم ہے وہ اصلی نہیں اور ان احکام اصلی کا تعلق با نفل سے ہوتا ہے جیسے روزہ رکھنے کا حکم یا ترک نفل سے ہوتا ہے جیسے زنا کرنے کی ممانعت عزیمت کا ہونا فی غایت الوکادۃ سبب ہوا ہو کون الامور فتقرض لطا اعظم الجنان عن عبیدہ ایسے احکام کا نام عزیمت اس لیے رکھا گیا ہے کہ نہایت مؤکد میں ان کا سبب ہی باعث تاکید ہے کیونکہ وہ حکم دینے والا مفترض لطاۃ ہمارا عبودیت ہے ہم سب ایک بندے میں واقف العزيمة ما ذکنا من الفرض والواجب عزیمت کی قسمیں ہیں جو مذکور ہو چکیں اگر کوئی یہ کہے کہ سنت اور نفل بھی عزیمت کی قسمیں ہیں جیسا کہ غیر الاسلام اور آئینہ نبوی کی رائے ہے پھر حضرت فرمیں

واجب کے ساتھ سنت و نفل کا نام کیونکہ نہ لیا تو جواب اسکا یہ ہے کہ بعض اہل تحقیق کے نزدیک نفل و سنت عزائم میں سے نہیں اسلئے کہ نفل تو اسلئے ہیں کہ فرض میں جو کچھ نقصان ہو گیا ہو اسکی تلافی ان سے ہو جاتی ہے اور سنت بھی فرض کی تکمیل کے لیے مقرر ہوئی ہے اور اس کے تحت میں ہر اس تقریر سے معلوم ہوا کہ مصنف نے ان بعض اہل تحقیق کی تباہی کی ہے اس لیے عزیمت کی تعریف میں بھی کہا ہے کہ وہ احکام ہیں جو ابتدائاً ہمارے ذمے لازم ہوتے ہیں اور سنت و نفل لازم ہونے والی چیزوں سے نہیں ہیں یا یہ کہ عبارت میں مطوف مذکور ہو گا پوری عبارت یوں سمجھو ما ذکرنا من العوض و النفل و غیرہا اگر کوئی کہے کہ حرام اور کرہ بھی تو عزیمت کے اقسام سے ہیں تو پھر حصر کیسے درست ہو گا جواب اسکا یہ ہے کہ حرام فرض واجب میں داخل ہے اور کرہ سنت یا مندوب میں داخل ہے اس واسطے کہ اگر حرام ایسی دلیل سے ثابت ہو گا کہ جس میں شبہ ہے تو اس سے بچنا واجب ہو گا جیسے گوہ کا گوشت کھانا اور جو چیز کرہ ہوتی ہو تو خدا کی سنت ہوتی ہے یا مندوب و اما الرخصة فعبارة عن اليسر والسهولة وفي الشرح صرف ما

من حصولی یسیر بواسطة عذر في المكلف رخصت لغت میں آسانی اور سہولت کہتے ہیں شرعی تعریف اسکی یہ ہے کہ متوجہ کرنا مشکل حکم کا آسان کی طرف بوجہ مندور ہونے تکلف کے پس رخصت اصطلاحی میں بھی عزیمت کی معنی سے آسانی کی طرف تغیر ہونا اور انواع مختلفہ باختلاف

اسبابها وهي عذرا للعباد وفي العاقبة قول الی نوعین رخصت کی مختلف قسمیں ہیں بطرح ان کے اسباب مختلف ہیں اور یہ بندوں کے عذرات ہیں اور انجام کار رخصت دو قسم پر ہے

احدهما رخصة الفعل مع بقاء المحرمة بمثالة العفو في باب الجنابة وذلك لوجوب

كل الكفر على اللسان مع اطمینان القلب ایک ان میں سے رخصت فعل کی ہے باوجود باقی رہنے حرمت کے جس طرح کسی جنابت میں معاف کر دینے ہیں مثلاً کلمہ کفر زبان پر جاری کرنا بوجہ مجبور کیے جانے کے باوجود باقی رہنے اطمینان قلب کے باوجود ڈالے جانے کے وقت پس اگر کسی مسلمان کو کلمہ کفر کہنے کے لیے مجبور کیا جائے اور اسے ایسا نہ کرنے کی صورت میں جان بولنے یا کوئی مفکوت جانے کا خوف ہو تو اسکو چاہیے کہ کلمہ کفر زبان سے کہدے بشرطیکہ دل ایمان پر مطمئن ہو و بیکو اجراء کلمہ کفر کی حرمت اور اسکا سبب یعنی عدو ث عالم اور ایمان پر دلالت کرنے والے نصوص یہاں باقی ہیں مگر پھر بھی شرع نے دفع ضرورت کے لیے اجازت بخشی ہے کہ وہ کلمہ کفر زبان سے کہدے جبکہ

قلب مومن سے تو کلمہ کفر کہنے سے اللہ کا حق فوت نہیں ہو سکتا اور دوسری صورت میں اسکا اپنا حق فوت ہوتا ہے بلکہ کفر زبان سے نکالنا کفر کی علامت ہے مگر کفر کا رکن نہیں بلکہ رکن کفر کا اعتقاد کو بدل ڈالنا ہے پس ایسے شخص پر دینا میں کفر کے احکام جاری نہ ہونگے کیونکہ یہاں معارضہ موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ اسکو کلمات کفر کے کہنے پر مجبور کیا گیا ہے کچھ اسے اپنی خواہش دلی سے کفر کا اقرار نہیں کیا ہے عند الکاہلہ اگر وہ فعل سے جسکو آدمی ہمسرد کرے اسطرح کہ اس ہسر کی رضامندی جاتی رہے یا اسکا اختیار فاسد ہو جائے باوجود باقی رہنے اہلیت کے پس اگر وہ و قسم پر سے ایک وہ جو رضامندی کو اس شخص کی فوت کر دے جسپر اگر وہ کیا گیا ہے جیسے قید کرنے کی اور مارنے کی دھمکی دینا دوسرے یہ کہ اس کے اختیار کو فاسد کر دے مثلاً قتل کرنے یا کسی عضو کو کاٹ ڈالنے کی دھمکی دینا پس رضامندی کا فوت ہو جانا عام ہے فساد اختیار سے مثلاً قید اور مار پیٹ میں رضامندی فوت ہو جاتی ہے لیکن اختیار صحیح رہتا ہے اور نفس کی صورت میں بھی رضامندی فوت ہوتی ہے اور اختیار بھی صحیح نہیں رہتا بلکہ فاسد ہو جاتا ہے تحقیق ایسی یہ ہو کہ رضا کے مقابلے میں کراہت اور اختیار کے مقابلے میں جبر سے قید یا مار پیٹ کے کراہت میں موجود ہے رضامند ہے لیکن اختیار صحیح طور پر ثابت ہے اس واسطے کہ اختیار جب فاسد ہوتا ہے کہ تلف جان یا عضو کا خوف ہو دیکھو جس امر میں جان یا عضو کے تلف ہونے کا خوف ہے اس سے باز رہنا حیوانات کی طبیعت میں جبلی و فطری ہے کیا تم غور نہیں کرتے کہ قوت اسکا انسان بلکہ جمیع حیوانات کو بلند مکان سے گرنے سے یا آگ میں پڑنے سے صورت گمان تلف کے کس طرح روکتی ہے پس بلند مکان سے گرنے اور آگ میں پڑنے سے باز رہنا اگر جبر اختیار ہی ہے لیکن ضروری طور پر اختیار ہی ہے جو جبر سے قوی ہے اسطرح اس کراہت میں جبیں تلف جان یا تلف عضو کا خوف ہو تو بوجہ گمان ہلاکت کے باز رہنے کا اختیار ہے لیکن یہ اختیار فاسد ہے اسلئے کہ انسان طبیعتی طور پر جبر پیدا کیا گیا ہے باوصف اسکی اہلیت ہر طرح کے کراہت میں باقی ہے کیونکہ عقل و بطبع بائے جاتے ہیں اور اگر وہ اپنی زبردستی میں خراطین ہیں اذل یہ کہ زبردستی کرنے والا جن چیز سے کہ ڈرتا ہے اس کے کرنے پر قادر ہو مثلاً مار ڈالنے سے اگر ڈرتا ہے تو یہ شرط ہے کہ مار ڈالنا اس کے قابو میں ہو پس دشاہ ہو یا چور ہو یا اور کوئی شخص جابر ہو مثلاً آدج اپنی زبردستی کے حق میں اسی طرح جنون سلسلے سے کراہت میں ہے اور امام عظیم سے ایک روایت ہے کہ اگر وہ سوا سلطان کے اور کوئی نہیں کر سکتا تو شاید یہ قول نکاح نظر ہے زمانے کے جو درتسا سن ماننے کے اعتبار سے سوا سلطان کے اور لوگ بھی کراہت کر سکتے ہیں دوسری شرط ہے کہ جبر زبردستی ہو اسکو ظن غالب ہو اس بات کا

کہ زبردستی کرنے والا ضرور اُسکے ساتھ وہ امر کیے گا جس کا وہ خوف لانا اور سبب لینی علیہ السلام اور کسی کی زبردستی سے جناب سرور کائنات کی شان میں گستاخانہ کلمات کہنا چنانچہ ماگم نے مستدرک میں محمد بن عمار بن یاسر سے روایت کی ہے کہ مشرکین نے اُنکے باپ مار کو بکریا تو یہاں تک آگئے کہ چھوڑا کہ پیغمبر خدا کو برا نہ کہلو ایسا دلہنے تو کی تعریف نہ کرا لی جب عمار حضرت کے پاس آئے اور حضرت سے یہ واقعہ عرض کیا آپ نے پوچھا کہ تو نے کس طرح اپنے دل کو پایا عمار نے کہا کہ میرے دل میں ایمان مضبوط تھا تو حضرت نے فرمایا کہ اگر پھر مشرکین ایسا کریں تو تو بھی ایسا ہی کیجو و اتلاف لللال المسلم یا کسی مسلمان کا مال دوسرے شخص کے مجبور کرنے سے تلف کرنا تو اسکی اُسکو رخصت ہے کہ وہ ایسا کرے یا جو دیکھ سبب حرمت یعنی لگے غیر اور اتلاف مال غیر کی حرمت دونوں موجود ہیں مگر اسلیے اجازت ہے کہ اسکی ذات کو نقصان نہ پہنچے اور مالک کا حق فوت نہیں ہو سکتا کیونکہ اُسکا نادان باقی رہے گا و قتل لنفس ظلما اور بھالت اگر وہ کسی کو مار ڈالنا تو اسکے بھی ارتکاب کی اجازت ہے مگر یہ شخص گناہگار ہوگا لیکن اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا بلکہ اگر وہ مارنے سے لیا جائیگا کیونکہ دراصل وہی قاتل ہے اور ارڈالنے والا تو اُس کا ارنسہ بننے پھری وغیرہ کے اسلیے قتل زبردستی کرنے والے کی طرف منسوب کیا جائے گا اور امام محمد و زفر کے نزدیک خود قاتل سے قصاص لیا جائیگا کیونکہ یہی قاتل حقیقی ہے گو غیر شخص حکم دینے والا ہے اور امام شافعی کے نزدیک دونوں پر قصاص آئے گا اگر وہ مارنے والے پر تو اسلیے کہ اُسے باؤ ڈال کر ایسا کرایا اور قتل کرنے والے پر اسلیے کہ وہ قتل کا مرتکب ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک قصاص کسی پر جاری نہوگا کیونکہ یہاں شبہ پڑ گیا ہے اور شبہ سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے و حکم اللہ لو صلبا حتی قتل یكون ما جودا کما متناع عن الحرام تعظما للنهی الشارح اور حکم اس قسم کے مواخ میں یہ ہے کہ اگر صبر کرے یہاں تک کہ اگر مقتول ہو جائے تو ثواب پائیگا کیونکہ یہ شخص بنیال تعظیم شہداء ارتکاب حرام کے بجا رہا اور جو رخصت پر عمل کریگا تو گناہگار نہوگا مگر مرتبہ فوت ہو جائیگا لیکن یہ بھی یاد رکھو کہ ایسا کرنا سوائے قتل و قطع کی تخریج کے اور قسم کی تمدید میں رخصت نہیں ہے اسلیے کہ عمار بن یاسر اور نبیب دونوں اس آیت میں مبتلا ہوئے تھے تو عمار بن یاسر نے رخصت پر عمل کیا اور نبیب نے نہ کیا یہاں تک کہ سولی دسیگے تو نام اُن کا حضرت شعیب الشہداء رکھا و النوع الشافی تعینا یصفیة الفعل بانہ یصیب مباحا فی حقہ و دوسری قسم رخصت کی یہ ہے کہ صفت فعل تبدیل ہو جائے اور تکلف کے

حق میں مباح ہو جائے فرق پہلی صورت میں اور اس میں یہ ہے کہ پہلی صورت میں وہ فعل مباح نہیں ہو سکتا  
 اس طرح کہ اس فعل کی حرمت اٹھ جائے بلکہ گناہ نہ ہونے میں مباح کا سامنا اس کے ساتھ کیا جاتا ہے اور  
 دوسری صورت میں حرمت مرتفع ہو جاتی ہے پس کسی مسلمان یا ذمی کا مال تلف کرنے یا کلمہ کفر زبان سے  
 کہنے میں فاعل گناہگار نہیں انکی حرمت بدستور باقی رہتی ہے بضرورت مباح کا سامنا انکے ساتھ  
 کیا جاتا ہے کہ جو شخص بھوک میں بقیار ہو اور گناہ کے نزدیک ہونے والا ہو تو اشر بخشنے والا اور سزا  
 کرنے والا ہے مثال اسکی مصنف یوں دیتے ہیں۔ وذلك نحو الاكل على كل لمبة وشرب الخمر  
 یعنی اس آدمی کے حق میں مراد اور شراب کی حرمت کا ساقط ہو جاتا ہے جس پر انکے کھانے کے لیے جبر کیا  
 جائے یا انکے کھانے پر مضطر ہو کیونکہ انکی حرمت ایسی مجبور یوں کی حالت میں باقی نہیں رہتی اگرچہ دوسرے  
 حق میں جو مجبور نہیں انکی حرمت باقی ہوتی ہے وحکمہ الاموال متنع عن تناولہ حتی قتل لیکن اتما  
 بالمتناع عن المباح وصار كقائل نغفہ اس کا حکم یہ ہے کہ باوجود کمال ضرورت و حالت نخص  
 کے اگر نہ کھایا اور نہ پیا تو گناہگار ہو گا گو یا اس نے خود اپنے آپ کو مار ڈالا اور باوجود حاصل ہونے  
 سبیل خلاصی کے اپنے نفس کو ہلاکت میں ڈالا بشرطیکہ اسکو اجتناب کا علم ہو جیسا کہ اگر تخیف کیا گیا قتل  
 کرنے یا کسی عضو کے کاٹ ڈالنے کے ساتھ اور اسے صبر کیا اور قتل ہو گیا اور ان چیزوں کو نہ کھایا  
 گناہ گار ہو گا البتہ اگر کفار کو قصہ دلانے کے لیے یا مسئلہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے نہ کھائے گا تو گناہگار  
 نہ ہو گا امام شافعی سے ایک روایت یہ آئی ہے کہ مضطرب را کر اہ کی حالت میں ان اشیاء کی حرمت تو  
 ساقط نہیں ہو سکتی البتہ ایسا ہوتا ہے کہ بوجہ مجبوری کے انکے کھانے والے پر مواخذہ نہیں ہوتا جیسا  
 کہ کسی کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے تو اسکی حرمت تو ایسی حالت میں ساقط نہیں ہوتی البتہ مواخذہ  
 جاتا رہتا ہے امام شافعی کے قول متناہر پر استدلال اس آیت سے ہوتا ہے۔ اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَاتِ  
 الذَّمَّ وَكُلِّمُ الْجَنَابِیْرِ ذَمَّ اَهْلِیْ بِہِ یَغْنِیْ اللہُ فَمِنْ اضْطُرَّ غَیْرَ بَایْعٍ وَلاَ اِحْتِجَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَیْہِ  
 اِنَّ اللہَ عَفُوٌّ رَحِیْمٌ یعنی تہمیر حرام کیا مراد اور لہو اور سور کا گوشت اور جو جانور غیر خدا کے نام پر  
 ذبح کیا جائے مجبور کوئی ان کے کھانے کی طرف مضطر ہو بشرطیکہ بے حکمی کرنے والا اور حد شرع سے تجاوز نہ  
 کرنے والا ہو تو اس پر کھانے میں گناہ نہیں اشر بخشنے والا ہر بان سے مغفرت کا اطلاق اس بات پر

دلائل کرتا ہے کہ حرمت قائم ہے اور مواخذہ ساقط ہے جو اب اسکا یہ ہے کہ کفرت کا اطلاق اس وقت سے ہے کہ مضطر کو بقدر دفع احتیاج کھالینے کی ضرورت سے پس جب قدر سے کہ سد رتی حاصل ہوا تا کھائے مگر کہیں قدر حاجت سے زیادہ کھالینے کا بھی اتفاق واقع ہو جاتا ہے جو رد نہیں اسلیے اشرف نے ایسی حالت کے لیے مغفرت کی خبر دی اور خلاف کا فرقہ شافعی و ابو حنیفہ میں ایسے موقع پر ظاہر ہوتا ہے جہاں کوئی یہ قسم کھائے کہ میں حرام چیز نہیں کھاؤں گا اور پھر لوجہ اضطرار کے سو رکا گوشت کھائے تو امام شافعی کے نزدیک حائث ہو جائے گا کیونکہ حرمت حالت اضطراری کے وقت بھی باقی رہتی ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک حائث نہوگا کیونکہ ایسی صورت میں حرمت اٹھ جاتی ہے مگر کفر کفر کے پر مجبور کیے جانے کی حالت میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی حرمت ساقط نہیں ہوتی البتہ گناہ لازم نہیں آتا اشرف فرماتا ہے **مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهِ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ وَلٰكِنْ مَنْ شَرِهَ بِالْكَفْرِ صَدَقَ عَلَيْهِمُ غَضَبُ مِنَ اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ** یعنی جو کوئی اشر سے منکر ہو ایمان لانے کے بعد مگر وہ نہیں جبر پر دست کی گئی اور دل ان کا ایمان پر برقرار ہے لیکن جو کوئی دل کھو لکر منکر ہوں سو اشر کا غضب اور ان پر عذاب سخت ہے اس آیت میں اگرچہ استثنا بظاہر حرمت معلوم ہوتا ہے یعنی یہ ظاہر ہے کہ جو کوئی کفر کرنے پر مجبور کیا جائے بشرطیکہ اسکا دل ایمان پر مطمئن ہو تو اس کے لیے یہ حرام نہیں لیکن فی الحقیقت استثنا غضب و عذاب الہی سے ہے اور نفی آیت کی رون ہو۔ **مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهِ فَاعْلَيْهِمْ غَضَبُ مِنَ اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَحَتّٰى يَطْمَئِنُّ بِالْاِيْمَانِ** یعنی جو ایمان سے مشرف ہوے بعد پھر مرتد ہو جائیگے اور کفر کریگے تو ان پر خدا کا غضب اور اسکی مار ہے اور انکو بہت ہی سخت عذاب ہے مگر وہ جو مجبور کیے جائیں اور ظاہر میں کوئی کلمہ خلاف شان کافران کے جبر سے کہہ دیں اور دل انکا ایمان سے بھرا ہو اطمینان یقین انکو حاصل ہو تو غضب و عذاب الہی کے حکم سے مستثنیٰ ہیں غرض کہ جو کوئی ایمان سے پھر جائے اسکا یہ حال ہے مگر ظالم پر دست سے اگر کفر سے کفر کا لفظ کہلاوے اور دل میں ایمان برقرار ہے تو اسکو گناہ نہیں لیکن اگر مرتد قبول کرے اور لفظ بھی منہ سے نہ کہے تو شہید اکبر ہے۔

فصل

الاحتجاج بلا دلائل نواع دلیل بغیر حجت کے لانا کئی طرح ہو منہ الاستکمال بعد العلة



علی عدم الحکم اس میں سے نفی علت کے ساتھ نفی حکم پر دلیل بجز ناسیہ اور یہ فاسد ہے اس لیے کہ اگر علت  
 کو تلاش کیا جائے اور وہ نہ مل سکے تو اس سے یہ کیا ضرور ہے کہ حکم کا وجود ہی ممکن ہو جائے کیونکہ اگر کسی اور  
 ذریعہ سے بھی ثابت ہو سکتا ہے حکم کا ثبوت مختلف علتوں سے ممکن ہے بجز جب ایک علت مجتہد نے تلاش  
 کی اور وہ نہ ملی تو اسکو کسی دوسری علت سے ثابت کیا جا سکتا ہے پس ایک علت کے متغی ہونے سے دنیا  
 بھر کی علتوں کا انتقال لازم نہیں آتا اگر ایسا ہو سکتا تو بیشک ہم تسلیم کرنے کو مجبار ہو جاتے کہ علت کی نفی  
 حکم کی نفی پر دلالت کرتی ہو۔ مثالیہ العقی غیر ناقص کا نہ لم یخرج من السبیلین جیسے تے  
 وضو کو توڑنے والی نہیں کیونکہ وہ بول و براز کے راستوں سے نہیں نکلتی ہے جیسا کہ شافعی کہتے ہیں اور یہ درست  
 نہیں کیونکہ وضو کا توڑنا بعض دوسری ایسی چیزوں سے بھی ثابت ہے جو ان دونوں راہوں سے نہ نکلی ہوں علت  
 ٹوڑہ وضو کے اڑنے میں مطلقاً نجاست کا نکلنا ہے خواہ وہ بول و براز کی راہ سے نکلے یا دوسری راہ سے ادرے  
 بھی بدن کی رطوبت نجس سے خالی نہیں ہوتی اگر کوئی یہ کہے کہ علت خروج کی شافعی کے نزدیک منحصر ہے اس میں کہ  
 بول و براز کے راستوں سے نکلے اس صورت میں انکا استدلال صحیح ہے کیونکہ ان کے ذریعے کے مطابق بھ  
 جواب اسکا یہ ہے کہ ہم اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ ان کا انحصار نجاست کے صرف انھیں دونوں  
 راستوں کے نکلنے پر صحیح نہیں اس لیے ان کا انحصار کا دعویٰ قابل اعتماد نہ ہوگا۔ واکثر کا یحق علی کا  
 کا نہ کا ولاد بینہما یعنی اگر ایک بھائی دوسرے بھائی کا مالک ہو تو آزاد ہونا لازم نہیں جیسا کہ شافعی  
 نے فرمایا ہے اور وجہ آزادنہ ہونے کی یہ ہے کہ ان دونوں میں ایسا تعلق نہیں کہ ایک دوسرے کے  
 فریب یا اصول ہوں پس امام موصوف کے نزدیک ایک حقیقی بھائی دوسرے بھائی کے ساتھ جیسا آزاد  
 بھائی کی سی مشابہت رکھتا ہے اور اس مشابہت کی کئی صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ آدمی کو جائز ہے کہ  
 اپنے مال کی زکوٰۃ اپنے بھائی کو دے جیسا کہ اسکے لیے اپنے چچا آزاد بھائی کو دینا جائز ہے دوسرے آدمی کو  
 اپنے حقیقی بھائی کی مطلقہ عورت کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے جیسا کہ اسکو اپنے چچا آزاد بھائی کی زوجہ کے  
 ساتھ طلاق کے بعد نکاح کرنا جائز ہے تیسرے آدمی کو اپنے حقیقی بھائی کے حق میں گواہی دینی جائز ہے  
 جیسا کہ اسکو اپنے چچا آزاد بھائی کے حق میں گواہی دینی درست ہے اس لیے حقیقی بھائی کا مالک چچا آزاد  
 بھائی کے ساتھ اسے ہے اور جب یہ صورت ہے تو اگر ایک بھائی کی غلامی میں دوسرا بھائی آجائے تو وہ  
 خود بخود آزاد نہ ہو سکے گا جیسا کہ اگر کوئی اپنے چچا آزاد بھائی کا مالک بنے تو ملوک خود بخود آزاد نہیں ہو سکتا

گر یہ دلیل کز دوسرے کیونکہ آزاد ہونے کے واسطے دوسری علت ہو سکتی ہے اور ان کے بیان سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی دوسری علت موجود نہ ہو جو آزادی میں مؤثر ہو پس بیان آزاد ہونے کے لیے علت قرابت محرمیت سے جو ملوک کی مقتضی ہے جس کا ہونا ضروری ہے اصول فروع ہوں یا نہ ہوں گویا ازواجائی کے ساتھ مشابہت کی کئی وجہیں بتلائیں مگر ان سے قرابت محرمیت کی علت پر ترجیح نہیں ہو سکتی۔ ایک تیس کو دوسرے تیس پر کثرت مطلق کی وجہ سے ترجیح نہیں ہوتی جس طرح دو عادل دیون کی شہادت برابر عادل

آدیون کی شہادت کو ترجیح نہیں ہوتی مثل عن محمد ایجب لقصاص علی شریک لصبی قال لا لان الصبی رفع عنہ القلم امام محمد سے کسی نے پوچھا کہ اگر ایک نابالغ بچہ اور مرد بالغ دونوں ملکر کسی کو مار ڈالیں تو کیا اس مرد بالغ پر قصاص آئے گا جو قتل میں بچے کے ساتھ شریک تھا جواب دیا کہ قصاص نہیں آئے گا کیونکہ بچہ مرفوع القلم ہے لہذا جب بچہ بوجہ نابالغیت کے قصاص میں نہ پکڑا گیا تو اسکے شریک پر بھی قصاص واجب نہ ہو گا کیونکہ قتل دونوں کے مثل کا نتیجہ تھا۔ قال لسان وجب ان

یجب علی شریک لکلاب لان اکاب لم یرفع عنہ القلم فصار المتک بعدہ اعلیٰ علی

عدم حکم بمنزلہ ما یقال لم یت فلان لانہ لم یسقط من السطم پھر سائل نے کہا اگر باپ اپنے بیٹے کو مار ڈالے اور باپ کے شریک اس قتل میں دوسرا شخص بھی ہو تو چاہیے کہ اس شریک پر قصاص لازم ہو کیونکہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے بیان تسک عدم علت سے عدم حکم پر ہوا جیسے کسی نے کہا فلان شخص اس واسطے نہیں مرا کہ وہ چھت سے نہیں گرا کیا چھت سے نہ گرنے کا علت نہ مرنے کی ہے غرض اس قسم کا استدلال نہایت کز دوسرے کیونکہ قصاص کا ساقط ہونا جیسا کہ قاتل کے مرفوع القلم ہونے سے ثابت ہے ایسی طرح دوسرے بہت سیوں سے بھی ثابت ہوتا ہے جیسے مالک در شبہ مالک کا ہونا چنانچہ باپ کا بیچ جانا قرض میں شبہ مالک کی وجہ سے ہے کیونکہ آنحضرت نے ایک شخص کو فرمایا تھا کہ تو اد تیرا مال و دون باپ کے ہیں اور ظاہر ہے کہ بیٹا باپ اور غیر شخص و دون کے مثل سے قتل ہوا ہے اور جبکہ قتل کے بعض فعل پر جزا واجب نہیں ہوتی تو یہ مثل قصاص کا موجب نہ ہو سکے گا۔ اسی قبیل سے ہے امام شافعی کا یہ قول بھی کہ نکاح دو عورتوں اور ایک مرد کی گواہی سے منع نہیں ہو سکتا کیونکہ اسکے نزدیک مقدمات غیر مالی میں عورت کی شہادت مقبول نہیں اس لیے نکاح غیر شہادت دو مردوں کے جائز نہیں اور بیٹہ کہتے ہیں کہ عورت کی گواہی کے ساتھ نکاح کے صحیح ہونے میں البتہ کے ہونے کا تاثر نہیں ہے علت اس کی

نہیں بلکہ انعقاد نکاح کے باب میں مورثوں کی گواہی صحیح ہونے کی علت یہ ہے کہ نکاح جب ثابت ہو جاتا ہے تو وہ کسی شبہ سے ساقط نہیں ہو سکتا یہی وجہ ہے کہ اگر بطور ہزل کے بھی نکاح کا ایجاب و قبول کیا جاتا ہے تو وہ منقذ ہو جاتا ہے باوجودیکہ یہاں کتنا بڑا شبہ اسکے ساتھ موجود ہے اگرچہ اگرچہ اذاکانت علة الحكم

مختصراً فی معنی فیکون ذلك المعنى لازماً للحکم فیستدل بالاعتقاد علی عدم الحکم  
مگر جبکہ ایجاب کے ساتھ یہ ثابت ہو جائے کہ حکم کے لیے علت ایک ہی معنی میں منحصر ہے تو وہ معنی حکم کو لازم ہونگے اور ان معنی کے انتفاء سے حکم کے انتفاء پر دلیل پکڑنا جائز ہوگا کیونکہ اس معنی کے منقذ ہونے سے حکم کا وجود ہر طرح منتفی ہو جاتا ہے کیونکہ حکم کا ثبوت بدون علت کے منتفی ہے مثلاً ما روی عن

محمد انه قال ولد للعصوبة ليس مضمون لا ندیس مضمون لا قصاص علی شاهد

فی مسئلۃ تہون القصاص اذا رجوا لا ندیس بقائل و ذلك لان العصب لازم  
لضمان العصب القتل لازم لوجوب القصاص نظیر اسکی امام محمد کا یہ قول ہے کہ جب کسی کی  
کینز عالمہ غصب کر لی جائے اور وہ غاصب کے ہاں بچنے پھر وہ بچہ مر جائے تو غاصب پر بچے کا تادان  
عائد نہ ہوگا کیونکہ وہ منسوب نہیں اور جب قتل کے گواہ قاتل سے قصاص لینے کے بعد اپنی گواہی سے بچ جائیں  
تو ان پر قصاص نہیں آتا کیونکہ وہ قاتل نہیں پہلے مسئلے میں جب بچہ منسوب ہو گا منسوب نہیں تو اس کا  
ضمان نہیں کیونکہ ضمان غصب کو لازم ہے اور دوسرے مسئلے میں جب گواہوں سے قتل نہیں ہوا تو ان پر  
قصاص بھی نہیں کیونکہ قصاص قتل کا بدلہ ہے۔ اور حق یہ ہے کہ غاصب پر بچے کا تادان اس لیے نہیں آتا  
کہ اسکی علت ہی پائی نہیں جاتی پس جیسا کہ غاصب کا ذمہ غصب سے پیشتر تادان سے فارغ تھا ایسا ہی  
اب بھی فارغ باقی ہے اور گواہوں پر قصاص کا عائد نہ ہونا اس لیے ہے کہ شہادت قصاص کے لیے  
ہر موضوع نہیں ہے اور نہ اسے قصاص میں کچھ اثر کیا ہے بلکہ وہ حصول قصاص کا ایک راستہ ہے اور علت قصاص

کی قتل نافع کا ارتکاب ہے و كذلك التمسك باستصحاب الحال قبل عدم الدلیل  
اذ وجود الشيء لا یوجب بقائه فلیعلم للدفع دون الا لتمام اور ایسا ہی استصحاب حال کے  
ساتھ دلیل پکڑنا برابر ہے عدم دلیل کے ساتھ دلیل پکڑنے کے کیونکہ موجود ہونا کسی شے کا اسکے باقی  
رہنے کو لازم نہیں کرتا پس استصحاب حال کے ساتھ دلیل پکڑنا ممانعت کے لائق ہو سکتا ہے الزام کے  
قابل نہیں ہو سکتا۔ استصحاب اسے کہتے ہیں کہ حکم لگانا کسی چیز کے فی الحال ثابت ہونے پر کیونکہ وہ پہلے سے

ثابت ہے اس واسطے کہ کسی چیز کا موجود ہونا دلیل سے اس کے باقی رہنے پر جب تک کہ کسی دلیل سے اس کا انتفاء ثابت نہ ہو۔ استصحاب امام شافعی کے نزدیک حجت ہے جس کا وجود دلیل شرعی سے ثابت و متحقق ہو پھر اس کی بقا میں شک واقع ہو گیا ہو مگر کوئی دلیل اس کی بقا کے زوال یا عدم زوال پر قائم نہ ہوئی ہو اور ظاہر ہے کہ کسی شے کی بقا میں شک واقع ہونے سے اس کے عدم کا ذوق حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کا ظن بھی حاصل نہیں ہوتا اور وہ شے عام ہے اس سے کہ نفی ہو یا اثبات اور جہود خفیہ کے نزدیک استصحاب حجت نہیں کہو بلکہ ثابت کرنے والی چیز باقی رکھنے والی نہیں ہوتی ثابت کرنے والی در ہوتی ہے اور باقی رکھنے والی در ہوتی ہے پس لازم نہیں آتا کہ جو دلیل ابتداً ترزاہ راہی میں احکام کو واجب کرتی ہے وہ زمانہ حال میں بھی احکام کو باقی رکھنے والی ہو کیونکہ بقا عرض حادث ہے کیونکہ وجہ سے غیر ہے اس لیے کہ بقا وجود کے حادث ہونے کے بعد ہمیشہ رہنے کو کہتے ہیں لہذا بقا کے لیے کوئی دوسرا سبب ہونا ضرور ہے۔ امام شافعی استصحاب کے حجت ہونے پر وہ طور سے استدلال کرتے ہیں ایک یہ کہ اگر استصحاب حجت نہ تو شرائع کے باقی رہنے پر یقین بلکہ گمان بھی حاصل نہ تو تا کیونکہ تاریخ کے طاری ہونے کا احتمال ہے اور لازم باطل ہے کیونکہ ہکو یقین ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت آنحضرت کے عہد نبوت کے شروع ہونے تک باقی ہی ہے اور آنحضرت کی شریعت اب الابد تک باقی رہے گی دوسرے یہ کہ بہت سی فریق میں استصحاب کے مستبر ہونے پر اجماع ہے مثلاً وضو، حدت، ملکیت اور زوجیت وغیرہ امور جب ثابت ہو جاتے ہیں تو باقی رہتے ہیں باوجودیکہ ضد کے طاری ہونے کا شک موجود ہوتا ہے پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ امر قابل تسلیم نہیں کہ اگر استصحاب نہ تو شرائع کے باقی رہنے کا یقین حاصل نہ تو تا کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ شرائع کے باقی رہنے کا یقین اس لیے حاصل ہے کہ ان کے نسخ نہ ہونے کا یقین دوسری دلائل سے ثابت ہو چکا ہے اور وہ دلائل یہ ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت کا باقی رہنا جو اثر ثابت ہے اور ان کی تمام قوم حضرت محمد ﷺ کے مبعوث ہونے تک شریعت عیسوی پر عمل در آدر رکھنے کے واسطے متفق تھی اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی پشت کے بعد ان کی شریعت کے احکام کا ابدال یا انک باقی رہنا ان حالات میں مرتبہ یقین کو پہنچا ہے جن میں یہ مذکور ہے کہ شریعت محمدی کبھی نسخ نہ ہوئی اور دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ فریق مذکورہ سے استصحاب معلوم نہیں ہوتا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ وضو، حدت اور غیر ایسے احکام کو واجب کرتے ہیں جو اپنے مناقض کے ظہور کے زمانہ تک مستدرج رہتے ہیں جیسے وضو اس وقت تک ناز کا جائز

ہونا واجب کرتا ہے جب تک وہ باقی رہتا ہے اور حدت پیدا نہیں ہوتا اسی طرح بیچ و نکاح وغیرہ اس وقت تک انتفاع کا حلال ہونا واجب کرتے ہیں جب تک ان کے منافع کا ظہور نہیں ہوتا اور یہ باتیں شارع کی مقرر کی ہوئی ہیں پس ان احکام کا باقی رہنا ان افعال کے تحقق ہونے کی وجہ سے ہے جب تک کہ ان کے منافع کا ظہور نہ ہو اس وجہ سے کہ اصل ان میں بقا ہے جب تک کہ زائل کرنے والے اس کا ظہور نہ ہو جیسا کہ وہ استصحاب کا قافیہ ہے۔ استصحاب امام شافعی کے نزدیک بقا کے واجب ہونے کی حجت ہے اور اس سے محبت بکرا ناصح سے کیونکہ دشمن پر لازم ہو جاتا ہے اور غفیبہ کے نزدیک اس سے بقا ثابت نہیں ہو سکتی مگر اسکے ذریعہ سے الزام خصم کا قافیہ اپنے اوپر سے ہو جاتا ہے۔ شیخ ابن ہمام کی رائے یہ ہے کہ استصحاب کسی طرح کی بھی محبت نہیں نہ تو محبت دافعہ اور نہ محبت مرجیہ ابن ہمام کے نزدیک یہ کہنا درست نہیں کہ استصحاب محبت موجب تو نہیں مگر محبت دافعہ سے شیخ ابو منصور با تری ہی بھی استصحاب کے باب میں شافعی کے ہم خیال ہیں وہ کہتے ہیں کہ اسپر اس وقت تک عمل کرنا چاہیے جب تک کہ کوئی دلیل اس سے بڑھ کر کتاب و سنت نہ ملے اور امام موصوف کی متابعت علماء سمرقند کی ایک جماعت نے بھی کی ہے اور نہ اکثر غفیبہ اور بعض شافعیہ اسکو محبت نہیں اتے۔ وعلى هذا قلنا مجهول النسب

حر لو ادعى عليه احد رقانتم حنبی عليه جنایة لا یجیب علیه ادعی الحم لان ایجاب ارتق  
الموا الزام فلا یثبت بلا دلیل اسی واسطے کہ اس نے کہا ہے کہ مجهول النسب آزاد ہے اگر اسپر کسی نے غلام ہونے کا دعویٰ کیا پھر اس مدعی نے اس مجهول النسب پر جنایت کی تو جو تاوان آزاد کا آنا ہے وہ اس مجهول النسب کی بابت واجب نہیں ہوگا کیونکہ تاوان کا واجب کرنا الزام سے پس یہ بنیہ دلیل کے ثابت ہوگا۔ وعلى هذا قلنا اذا زاد الدم على العشرة وللمهاة عادة معروفة ردت

الى ایام عادتها والزائد استحصانة لان الزائد على العادة اتصل بدم الحيض و

بدم الاستحصانة فاحقل الامر به جميعا فلو حكمنا بنقض العادة  
لزمنا العمل بلا دلیل اور اسی پر ہم نے کہا ہے کہ جب حیض کا خون دس روز سے زیادہ ہو اور عورت کی حیض کی عادت پہلے سے معدوم ہے تو وہ عورت اپنی عادت کی طرف لوٹائی جائے گی یعنی اگر سات دن خون حیض آنے کی عادت ہے تو سات ہی دن قرار دے جائیں گے اور زائد کو استحصاء کہیں گے کیونکہ عادت سے زائد خون حیض اور خون

استحاضہ کے ساتھ ملگیا اسلئے دونوں کا احتمال اہم ہوگا پس اگر ہم عورت کی عادت کے ٹٹنے کا حکم دینگے تو عمل بلا دلیل ہوگا۔ وکذا اذا ابتدأت مع البلوغ استحاضة فیضها عشرة ايام كان عادۃ

العشرة يحتل الحیضة والامحاضة فلو حکمنا بارتفاع الحیض لزمنا العمل بلا دلیل بخلاف ما بعد العشرة لقیام الدلیل علی ان الحیض کان یزید علی العشر اس طرح جسکو بالغ ہوتے ہی استحاضے کا خون شروع ہو گیا تو اسکا میض دس دن کا ہے کیون دس دن سے کم میں احتمال خون حیض اور استحاضہ دونوں کا ہے اگر ہم حیض کے نہ ہونے کا حکم دین تو عمل بلا دلیل لازم آئے گا بخلاف اسکے کہ دس دن کے بعد خون حیض آئے کہ اسکو استحاضہ ہی کہیں گے کیونکہ خون حیض دس دن سے زیادہ نہیں آتا ہے حاصل کلام یہ ہے کہ تین دن حیض کے مقرر ہیں اور ان کے بعد کے ساتھ دن میں حیض اور استحاضے دونوں کا احتمال ہے پس اگر ہم ان سات روز دن پر استحاضے کا حکم لگائینگے تو اس حکم سے حیض بغیر دلیل کے ثابت ہے کیونکہ یہاں دوسرا احتمال بھی موجود ہے اسلئے کہ حیض کے بند ہونے کے حکم کے لیے کوئی دلیل چاہیے اور دس دن کے بعد جو استحاضہ قرار دیا ہے تو اس پر دلیل موجود ہے کیونکہ خون حیض دس دن سے زیادہ آتا ہی نہیں۔ ومن الدلیل علی ان الاستصحاب

حجة للدفع دون الالزام مسئلة العقود فانه لا یصح عنیہ میراثہ ولومات من

اقارب حال فقده لا یرث هو منہ فاندفع استحقاق الغیر بلا دلیل ولم یشبہ الاستحقاق بلا دلیل اور اس بات کی دلیل کہ جس حکم کے ساتھ دلیل نہ ہو وہ مانعت میں کارآمد ہو سکتا ہے الزام میں نہیں ہو سکتا ہے کہ مفقود الخیر آدمی اپنے حال میں تو زندہ سمجھا جاتا ہے اور اپنے مورثوں کے مال میں مردہ اس طرح کہ جب تک میعاد مقررہ گذر جائے اسوقت تک اسکا مال ورثہ پر تقسیم نہیں کیا جاتا اور اسکو مورثوں کے مال میں سے وراثت نہیں پہنچتی کیونکہ اسکی زندگی کا حکم مدت مقررہ تک استصحاب حال کی وجہ سے کیا جاتا ہے جو وصیہ کی صلاحیت تو رکھتا ہے اگر الزام کی صلاحیت نہیں رکھتا پس یہاں وصیہ کی صلاحیت کا یہ نفع ہوتا ہے کہ کوئی اسکے اپنے مال کا مالک نہیں بن سکتا اسلئے کہ استصحاب خیر کے مالک ہونے کو اس مال میں دفع کرتا ہے اور غیر الزام کامل نمونے کا یہ نتیجہ ہے کہ مفقود اپنے مورثوں کے مال کا وارث و مالک قرار نہیں پاسکتا کیونکہ پرائے مال میں وراثت ثابت ہونا اثبات کے قبیل سے ہے اور وصیہ کے نزدیک استصحاب دفع کے لیے حجت ہے اثبات کے لیے حجت نہیں اور

اگلے نزدیک اسکے مرجع ہونے میں کوئی شبہ نہیں فان قيل روى عن ابى حنيفة انه قال لا خمس  
 في العتبات لانها لا تزل لم يرد بدوهو التمسك بعلم الدليل قلنا انما نذكر ذلك في بيان  
 عذره في انما يقبل بالحنس في العتبات وهذا روى ان محمدا سأل عن الحنس في العتبات  
 فقال ما بال العتبات لا خمس فيه قال لانه كالمسك فقال فما ال سمت لا خمس فيه  
 قال لانها كالماء ولا خمس فيه اگر کہا جائے کہ امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا کہ غیر میں  
 خمس یعنی پانچواں حصہ نہیں ہے کیونکہ اس باب میں صحابی کا کوئی قول وارد نہیں اور یہ بلا دلیل  
 شک پر نہ ہے جو اب اسکا یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ نے سذرت کے طور پر کہا ہے کہ غیر میں خمس کا حکم  
 اس واسطے نہیں دیا کہ نہ تباہی سے تائید ملی اور نہ اس باب میں کوئی قول کسی صحابی کا پایا گیا چنانچہ  
 امام محمد سے مروی ہے کہ انھوں نے امام ابو حنیفہ سے دریافت کیا کہ کیا وجہ ہے کہ غیر میں خمس مقرر نہیں  
 ہے ابو حنیفہ نے جواب دیا کہ غیر میں خمس کی طرح ہے اور چونکہ بھلی میں خمس نہیں ہے تو اسلئے غیر میں بھی  
 خمس نہیں پھر امام محمد نے کہا کہ بھلی میں خمس کیوں نہیں مقرر ہوا امام ابو حنیفہ نے جواب دیا کہ بھلی  
 پانی کے مانند ہے اور پانی میں خمس نہیں تو اسلئے بھلی میں بھی خمس نہیں ہے مؤلف کہتا ہے کہ غیر میں  
 خمس نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسپن مسلمانوں کو لشکر کشی کرنا نہیں پڑتی ہے یہی حال دریا میں سے  
 موتیوں کے نکلنے کا ہے کہ انہیں بھی خمس نہیں ہے اور طلبت اسکی بھی ہے کہ مسلمانوں نے لشکر کشی  
 نہیں کی ہے اسی طرح امام ابو حنیفہ کا یہ قول ہے کہ مال نے میں خمس واجب نہیں ہے کیونکہ اسپن  
 مسلمانوں کو لشکر کشی کرنا نہیں پڑتی ہے اگرچہ بظاہر ان مسلمانوں میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ عدی کی علت  
 عدی ہے لیکن فی الواقع عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے کیونکہ خمس آنے کی علت مقدم ہے  
 خالصتہً احتجاج بلا دلیل کے قبیل سے تعارض اشیاء کے ساتھ احتجاج کرنا ہی ہے اور وہ عبارت  
 ہے ایسے دو مردوں کی منافات سے کہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ تنازعہ کا ملحق ہونا ممکن ہے نظیر  
 اس کی امام زفر کا یہ قول ہے کہ دعو کرنے میں کئی کا دھونا فرض نہیں کیونکہ کئی غایت سے  
 اور غایات میں سے بعض تو ایسی ہیں کہ وہ منیاء کے حکم میں داخل ہوتی ہیں اور بعض ایسی ہیں کہ داخل  
 نہیں ہوتیں تو شک کی حالت میں کسی کا دھونا فرض نہ ہوگا کیونکہ شک کے کوئی چیز ثابت نہیں ہو سکتی  
 کئی یہاں تنازعہ فیہ ہے دھونا اور نہ دھونا اور متناہی ہیں جن میں سے ہر ایک کے ساتھ کئی

لمحق ہو سکتی ہے یعنی دھونے کے حکم میں بھی داخل ہوتی ہے اور نہ دھونے کے حکم میں بھی مانو کہ اسکا  
 دھونے اور نہ دھونے میں شک پیدا ہو گیا تو اب اس کا دھونا فرض نہ رہا اگر امام موصوف کا یہ  
 احتجاج فاسد ہے کیونکہ اس پر کوئی دلیل نہیں شک امر حادث سے اسکے لیے دلیل ہونا چاہیے  
 اگر کوئی یہ کہے کہ شک کی دلیل تعارض اشباہ سے تو ہم جواب دینگے کہ وہ بھی حادث سے اسے جس  
 واسطے بھی دلیل کی ضرورت ہے پھر اگر طرف ثانی یہ کہے کہ تعارض اشباہ کی دلیل یہ ہے کہ بعض  
 غایات زمینیا میں داخل ہوتی ہیں اور بعض داخل نہیں ہوتیں تو ہم جواب دینگے کہ یہ تم کو معلوم ہے  
 کہ کنسی داخل ہے یا نہیں اگر وہ کہے گا کہ ہاں مجھ کو معلوم ہے کہ کنسی داخل ہے تو اب شک باقی نہ رہے گا  
 یقین حاصل ہو جائیگا اور اگر کہے گا کہ مجھ کو قطعی طور پر اس کے دخول یا عدم دخول کا علم نہیں تو یہ جو  
 طرف ثانی کی کا علمی و ریزدلیل کے نہونے پر اقرار ہے اور یہ امر ہم پر محبت نہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

حضرات علمائے کرام کی اسناد و جوآنہوں نے کتاب ملاحظہ فرما کر عطا فرمائی

ہیں باعث اہمیت کتاب درج ذیل ہیں۔

میں نے اس کتاب کے چند مواقع متفرقہ کو دیکھا ترجمہ صحیح پایا تو لفظ بہت محنت و کوشش سے کام  
 کیا ہے کتب مستبرہ کی طرف رجوع کیا ہے اخذ مطالب کیا ہے آج تک اُردو میں ایسے بسط  
 کے ساتھ اصول کے مطالب بیاں نہیں کیے گئے بہت اچھی شرح لکھی ہے قابل قدر کام کیا ہے  
 حق قسائے قبول فرمائے اور اجر جزیل عنایت کرے فقط۔

محمد عبدالغفار رضی عنہ

الغفارخان  
 محمد عبدالغفار

اس کتاب کو دیکھ کر مجھے بڑی خوشی حاصل ہوئی کیونکہ اب تک فن اصول فقہ کو اُردو میں لانے کی  
 کوشش نہیں کی گئی تھی بالکم کی گئی تھی لیکن اب جناب مولوی محمد الغفار صاحب نے طالب علموں کی



مد کے لیے اصول شاشی کی شرح اُردو زبان میں لکھی جو جو بحث شکل اس کتاب میں آگئی ہے اسکو بے حد سہل کر دیا ہے جو طالب علم اصول فقہ کی عربی کی کتاب میں پڑھتے ہیں میں امید کرتا ہوں کہ وہ بھی اس کے مطالعہ سے اپنے کام میں نفع حاصل کر سکتے ہیں اور اسکے صلہ میں خداوند کریم مولانا موصوف کو اجر جزیل عطا فرمائے اور عام مقبول کرے فقط۔

العبد  
محمد عبدالجبار خان غنی عنہ خلیف حضرت قبلہ مولانا مولوی عبدالغفار خان متاثر اپوری

میرے قدیم دوست مولوی نجم النبی خان صاحب رامپوری نے کتاب ہذا اسمی بہ مزیل انوائشی شرح اصول شاشی تالیف خود دیکھنے کی غرض سے جگہ وی۔ افسوس کہ تنگی وقت کی وجہ سے میں زیادہ سیر نہ کر سکا تاہم بعض مواضع سے میں نے دیکھا جس سے مولوی صاحب موصوف کی عرق ریزی اور تیج کتب کا پورا ثبوت ملتا ہے۔ اُردو میں ایسی مبسوط مستقل علی کتاب اس وقت تک میری نظر سے نہیں گذری سلیس اُردو میں با محاورہ ترجمہ اور شرح کی گئی ہے۔ جزا ۱ عن خیر الجہرا ۲۔

خادم الطلبة محمد منور علی رامپوری مدرس درجہ حدیث شریف

مدرسہ عالیہ ریاست رامپور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اس وقت تک عام طور پر علم کی توجہ علم فقہ کی طرف مبذول رہی اور اس کی عام ضرورت کو انھوں نے محسوس کر کے اس کی عام اشاعت کا لحاظ کیا اور فقہ کی بڑی بڑی کتابوں کے عربی سے اُردو میں تراجم و شرح لکھ کر ایک حد تک عام مسلمانوں کو مستفنی کر دیا لیکن جبکہ بغیر واقفیت اصول فقہ نے فقہاء میں کسی طرح پوری دستگاہ نہیں ہو سکتی ہے تو ضرورت تھی کہ اس فن کی طرف بھی مثل علم فقہ کے اعتنا کیا جاتا اور اس فن کی کتابوں کے بھی اُردو میں ترجمے اور شرح لکھے جاتے ہاں دوست مولوی نجم النبی خان صاحب رامپوری کو خداوند تعالیٰ اجزائے خیر مرحمت فرمائے کہ انھوں نے اس کی پورا کرنے کا ارادہ کیا اور ایک معتبر مدرس کتاب اصول شاشی کی

اُردو میں نہایت بظرافت و تفصیل سے شرح لکھ کر اس کام کی ایک بنیاد قائم کر دی اور مَن سَنَسْتِ  
مَنْتَ حَسَنَةً الْحَدِيثَ کے پورے طور پر مصداق ہو گئے اللہ تعالیٰ مصنف کی اس  
سہی کو مشکور فرمائے اور اس کتاب کو عام مقبولیت نصیب کرے۔

محمد فضل حق پرنسپل مدرسہ عالیہ عربیہ ریاست راجپور

### حاصلاً او مصلاً و مسلماً

اس کتاب کا مین نے متعدد اور مختلف مقام سے مطالعہ کیا۔ انصاف یہ ہے کہ جناب مولانا حکیم  
نجم انسی خان صاحب راجپوری نے اصول شاشی کی اُردو زبان میں جس خوبی و تفصیل سے شرح لکھی  
ہے۔ آج تک اس کا نظیر نہیں دیکھا گیا قابل تدریہ بات ہے کہ یہ شرح کم استعداد و ذی استعداد دونوں  
کے واسطے مفید ہے۔ اس زمانے میں اس فن کے اُردو زبان میں لانے کی نہایت ضرورت تھی  
شایع علام نے کیا کار نمایاں کیا ہے۔ حق سبحانہ و تعالیٰ اس کتاب کو مقبول خاص و عام  
فرمائے اور مولانا موصوف کو جزا و خیر عطا کرے۔ آمین بجا و سید المرسلین۔

احقر خلق الله القوی المدعو

بہ محسن نبی راجپوری

اس کتاب کو مین نے متعدد مقام سے دیکھا و انسی امر یہ ہے کہ اسکے علم ضروریات کو نہایت  
حسن و خوبی سے میرے مندوم مولانا محمد نجم انسی خان صاحب بظرافت و تفصیل کر دیا  
ہے طالب علم خواہ ذکی خواہ غبی ہو اس کتاب کو نعمت غیر مشرقیہ سمجھے گا اور بہتہ اگر مصنف مزاج  
ہو گا مصنف کے واسطے دعا سے خیر کرے گا میں بھی نہایت حضور قلبی سے دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ  
اس کام کو وجہ جان کر مصنف مندوم کے لیے وسیلہ نجات اُخروی و عزت دینی و دنیاوی کرے  
آمین یا رب العالمین بجزتہ نبیک محمد سید المرسلین علیہ و علیٰ آلہ الصلوٰۃ والسلام اجمعین۔

احقر العباد محمد نذیر احمد عفی عنہ

راجپوری



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
 یہ کتاب جس کی نسبت میں آگے کچھ لکھنے والا ہوں۔ میری نظر سے گزری اگرچہ میں کہنے  
 کو تیار نہیں ہوں کہ یہ عربی کی اس فن کی کتب پر توفیق رکھتی ہے لیکن ان ہی متبر کتابوں  
 کے مسائل اس میں آرد کر کے عام فہم زبان میں لکھے ہیں اس لیے اسکے مفید عام ہونے میں  
 شبہ نہیں کیونکہ ہندوستان میں علم اصول فقہ کے اندر ایک ایسی کتاب کی اشد ضرورت تھی جسکو مولوی  
 نجم اننی خان صاحب نے کچھ پورا کر دیا اور اگر آئندہ بھی علما کی ایسی ہی توجہ مصروف رہی  
 تو یہ علم بھی علم فقہ کی طرح زبان آرد میں خوب جاری ہو جائے گا یہ کتاب طلباء کے واسطے بہت  
 مفید ہے اور اصول شاشی بڑے واسطے اس سے مدد حاصل کریں گے اللہ تعالیٰ  
 مؤلف صاحب کو جزا سے خیر عطا فرمائے۔

فقیر حقیر ذریعہ محمد مدرس پنجم مدرسہ عالیہ  
 عربیہ رامپور



## میر محمد کتب خانہ کی چند قابل قدر مطبوعات معہ اور اضافات مفیدہ

|       |  |       |  |
|-------|--|-------|--|
| ۶/۰   | فقہ الحدیث (اردو)  | ۱۶/۰  | مالا بدمنہ (فارسی بہ حاشیہ اردو) عمدہ کاغذ رنگین ٹائٹیل  |
| ۵/۰   | فوائد جامعہ برعجالہ نافعہ (فارسی - اردو)   | ۱۲/۰  | مختصر خصائل نبوی (اردو) عمدہ کاغذ رنگین ٹائٹیل   |
| ۵/۰   | تالیف شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی۔ مجلد -   | ۱۲۰/۰ | مشارق الانوار فقہی ترتیب والا ایڈیشن (عربی مع اردو) گلکز کاغذ رنگین مجلد ریگزیں سنہری ڈبل ڈائی۔                                  |
| ۲۲/۰  | فیوض عثمانی شرح اردو فصول اکبری<br>اعلیٰ کاغذ رنگین ٹائٹیل   | ۲۰/۰  | مصباح العوائل (شرح اردو شرح مائے عامل) مع شرح و ترکیب بزبان اردو کامل مع اضافہ مقدمہ و حل مطالب وغیرہ۔<br>گلکز کاغذ رنگین ٹائٹیل |
| ۱۱۲/۰ | معجز نما متوسط قرآن مجید بدو ترجمہ مع کامل تفسیر اردو (۵۳ خوبی والا درمیانہ سائز) عمدہ کاغذ۔<br>قرآن مجید عکسی مترجم شیخ الہند (کلاں سائز) | ۱۱۲/۰ | مصباح اللغات (مکمل عربی اردو ڈکشنری)<br>اعلیٰ کاغذ رنگین مجلد ریگزیں سنہری ڈبل ڈائی  |
| ۲۲/۰  | قصص الانبیاء (ترجمہ اردو) خلاصۃ الانبیاء<br>گلکز کاغذ مجلد پشتہ سنہری ڈائی   | ۱۴/۰  | معدن الحقائق (شرح اردو) کنز الدقائق<br>اعلیٰ کاغذ رنگین مجلد ریگزیں سنہری ڈبل ڈائی۔  |
| ۱۸۶/۰ | قصص القرآن مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب سیوہاروی<br>کامل حصہ - اعلیٰ کاغذ (عمدہ سائز پر) مجلد ریگزیں<br>سنہری ڈبل ڈائی                      | ۲۸/۰  | مقتحاح عربی (عربی صرف و نحو) از مولوی نعیم الرحمن ایم اے<br>گلکز کاغذ رنگین ٹائٹیل   |
| ۲۰/۰  | کتاب التوجید مترجم۔ گلکز کاغذ مجلد پشتہ سنہری ڈائی مجلد<br>ریگزیں سنہری ڈائی   | ۸۸/۰  | مقدمہ تالیخ ابن خلدون (اردو) عکسی ایڈیشن۔<br>جلد ریگزیں سنہری ڈائی۔ اعلیٰ کاغذ۔  |
| ۲۰/۰  | کتاب الوسیلہ تالیف شیخ الاسلام محمد بن عبدلواہب<br>گلکز کاغذ مجلد ریگزیں سنہری ڈائی مجلد پشتہ سنہری ڈائی۔                                  | ۱۸/۰  | مقیۃ الراجی فی حل السراجی گلکز کاغذ رنگین ٹائٹیل۔  |
| ۲۲/۰  | کفایۃ النحو (شرح اردو ہدایۃ النحو) از مولانا مولوی محمد صاحب<br>صاحب سنبھلی۔ گلکز کاغذ رنگین ٹائٹیل۔                                       | ۱۴۰/۰ | موطائنام مالک مترجم کامل در دو جلد۔<br>اعلیٰ کاغذ رنگین مجلد ریگزیں سنہری ڈائی۔  |
| ۲۲/۰  | گلستان سعدی (مترجم) گلکز کاغذ رنگین ٹائٹیل   | ۲۰/۰  | میزان العلوم (شرح اردو) سلم العلوم گلکز کاغذ رنگین ٹائٹیل  |
| ۶۲/۰  | لغات الحدیث (عربی - اردو)  | ۷۲/۰  | نادر مجموعہ فن خوشنویسی (اردو) مع نادر قطعات اصلا حین و<br>مشقیں۔ اعلیٰ گلکز کاغذ مجلد پشتہ سنہری ڈائی۔                          |
| ۶۲/۰  | مجلد پارچہ جلد اول (۱-ج)   | ۱۰/۰  | نصیحۃ المسایین (اردو) گلکز کاغذ رنگین ٹائٹیل   |
| ۶۲/۰  | " " جلد دوم (۲-ج)  | ۱۲/۰  | نیل الامانی (شرح اردو مختصر للعافی) گلکز کاغذ رنگین<br>(معہ اضافات) نقشہ وغیرہ سنہری ڈبل ڈائی                                    |
| ۶۲/۰  | " " جلد سوم (۳-ج)  |       | تفصیلی فہرست کتب مفت طلب فرمائیں۔  |

میر محمد کتب خانہ آراہ باز کراچی